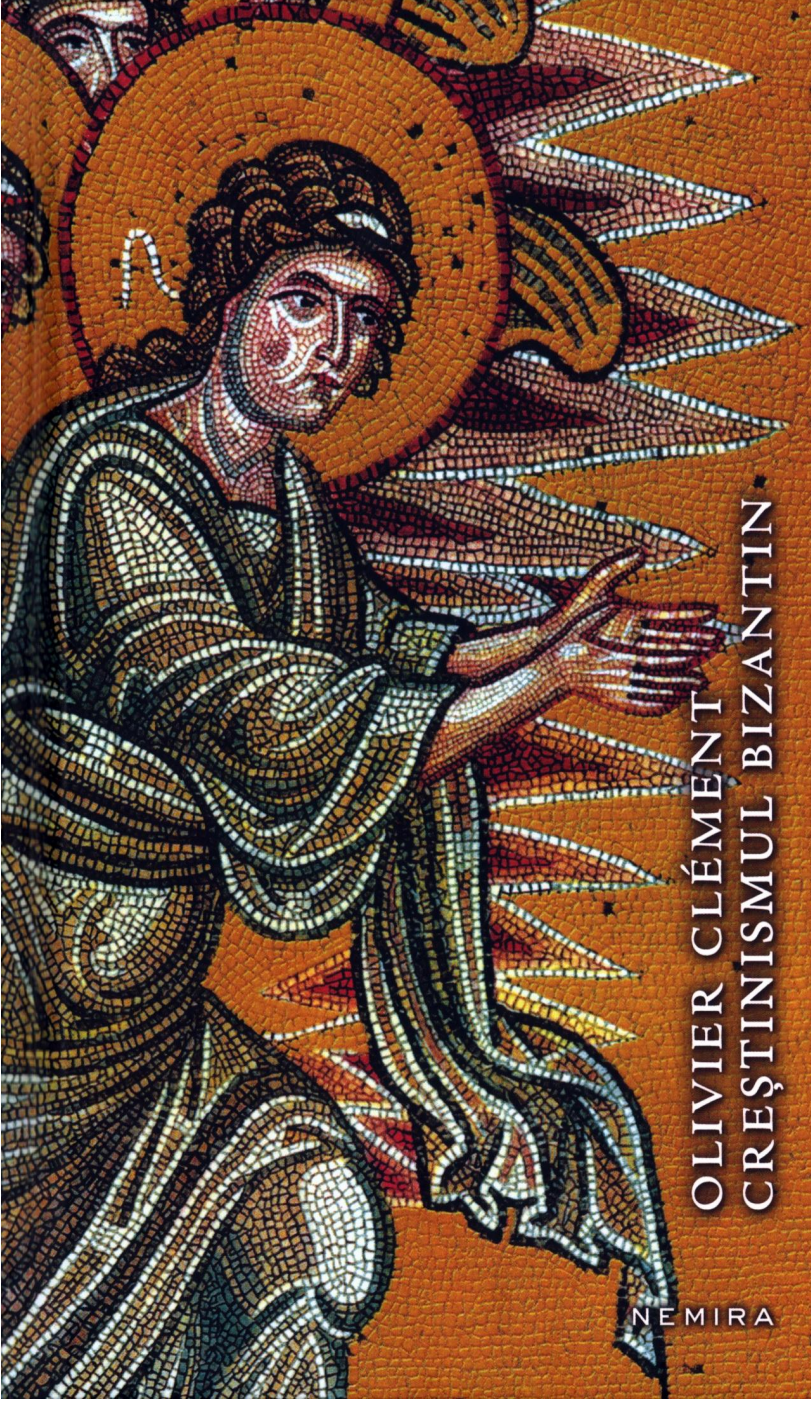




OLIVIER CLÉMENT
CREȘTINISMUL BIZANTIN

NEMIRA

BYZANTIVM

OLIVIER CLÉMENT (1921-2009), teolog creștin ortodox, a predat la Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge de la Paris, propovăduind unificarea creștinilor, dialogul interconfesional și comunicarea dintre viziunea creștină și societatea modernă. Născut într-o familie agnostică, după ce a cercetat credințe asiatice și a experimentat ateismul, la treizeci de ani s-a convertit la creștinismul ortodox, descoperindu-i pe Nikolai Berdiaev și Vladimir Lossky, al cărui ucenic a devenit. Mulți ani avea să predea istorie la Liceul Louis-le-Grand din Paris, apoi la școala de teologie amintită, devenind una dintre cele mai remarcabile voci ale teologiei ortodoxe. Este autor a peste treizeci de lucrări pe teme de istoria Bisericii Ortodoxe, precum și pe subiecte legate de întâlnirea dintre creștini și noncreștini și lumea modernă. Editor al publicației teologice *Contacts*, a fost și *doctor honoris causa* al Universității Catolice din Louvain și al Institutului Teologic din București. A jucat un rol important în studierea teologiei ortodoxe în ultimele decenii, asupra căreia a reflectat în profunzime în cărțile și în conferințele sale. Dintre volumele publicate, amintim: *Le Visage intérieur* (1978), *La Revolte de l'esprit* (1979), *L'église orthodoxe* (1985), *Orient-Occident. Deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (1989), *Les Visionnaires. Essais sur le dépassement du nihilisme* (1991), *Berdiaev. Un philosophe russe en France* (1991), *Corps de mort et de gloire: petite introduction à la théopoétique du corps* (1995), *Rome, autrement: Une réflexion orthodoxe sur la papauté* (1995), *Christ est ressuscité: propos sur les fêtes chrétiennes* (1998), *Le Pèlerin immobile* (2006), *Petite Boussole spirituelle pour notre temps* (2008).

OLIVIER CLÉMENT

CREȘTINISMUL
BIZANTIN

Traducere din limba franceză
MARIA ȘI ADRIAN ALEXANDRESCU

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR, Dana IONESCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a Români

CLÉMENT, OLIVIER

Creștinismul bizantin / Olivier Clément; trad. din lb. franceză: Maria Alexandrescu, Adrian Alexandrescu. - București: Nemira Publishing House, 2017

Bibliogr.

ISBN 978-606-43-0069-0

I. Alexandrescu, Maria (trad.)

II. Alexandrescu, Adrian (trad.)

2

Olivier Clément

L'ESSOR DU CHRISTIANISME ORIENTAL

BYZANCE ET LE CHRISTIANISME

© 2009, Desclée de Brouwer – L'essor du Christianisme oriental

© 2012, Desclée de Brouwer – Byzance et le christianisme

© Nemira, 2017

Redactor: Oana IONAȘCU

Tehnoredactor: Magda BITAY

Lector: Cristina MIHĂILESCU

Tiparul executat de tipografia MONITORUL OFICIAL R.A.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-43-0069-0

Nota traducătorilor

Prezentul volum reunește cele două lucrări ale autorului apărute pentru prima dată în 1964 în colecția „Mythes et religions“, Paris, Presses Universitaires de France, *Essor du christianisme oriental și Byzance et le christianisme*, dedicate creștinismului răsăritean, fiecare acoperind perioade istorice distincte și asigurând în același timp continuitatea demersului întreprins de Olivier Clément în studierea spiritualității creștine bizantine și postbizantine între secolele al IX-lea și al XV-lea.

PARTEA I

DEZVOLTAREA CREȘTINISMULUI

RĂSĂRITEAN

INTRODUCERE

Cel dintâi scop al acestei cărți este cel de a informa, de a încerca să situăm și să înțelegem separarea care s-a produs, începând din sec. IX și până în sec. XIII, între Răsăritul și Apusul creștin. Dar, atunci când este vorba despre viața lăuntrică, înțelegerea trebuie să se realizeze din interior. Din considerație pentru știința adevărată, în sensul husserlian al termenului *épokhe*, și totodată dintr-o angajare personală, am încercat să studiez, în unitatea metaistorică a Tradiției ortodoxe, aceste secole în care se precizează chipul istoric al Ortodoxiei.

Firul conducător, care mi s-a părut a conferi deplinul sens mărturiei părinților duhovnicești, gânditorilor și artiștilor bizantini, l-am descoperit în intuiția unui mare teolog rus contemporan: Vladimir Lossky. Pentru el, Evul Mediu ortodox, în punctul culminant al creației sale, se constituie ca un mare *ciclu pneumatologic* care ar succeda, interiorizându-l, ciclului hristologic al primelor opt veacuri ale Bisericii.

Într-adevăr, pornind de la *kerygma* originală a Întrupării și a Învierii, adică în context hristologic, au fost definite învățătura despre Dumnezeu Creatorul (în sec. II și III), cea despre Sfânta Treime (sec. IV) și, îndeosebi între sec. V și VIII, modalitățile Întrupării, a căror consecință ultimă este sfîntirea materiei, explicată în anul 787 de către Sinodul VII Ecumenic în legătură cu

cultul sfintelor icoane. Iar când, în 842, la înfrângerea definitivă a iconoclasmului, bizantinii sărbătoreau Duminica Ortodoxiei, o făceau cu convingerea că astfel se închidea un mare ciclu al definirilor teologice.

Curentul de gândire care a condus la Sinoadele V, VI și VII Ecumenice și despre care putem spune că, la vremea aceea, nu a afectat profund Apusul pune accentul pe transfigurarea omului, în Hristos și în Biserică, prin *energia* dumnezeirii. Nu este aici nimic care să diminueze deplina omenitate a lui Hristos și a creștinului, căci această transfigurare necesită unirea celor două *voine*, dumnezeiască și omenească. Dimpotrivă, este o teologie a participării și a transparenței, o ontologie dinamizată de includerea sa în taina persoanei.

Iată de ce Biserica este resimțită mai ales ca locul „misteric”¹ al hristificării noastre. Biserica universală se manifestă plenar în fiecare Biserică locală, integrată prin episcop – martor apostolic – în comunitatea euharistică. Universalitatea concretă a Bisericii rezultă din unicitatea sacramentală în timp și spațiu și de unitatea sobornicească a credinței și a ierarhiei. Mitropoliile, integrate la rândul lor în patriarhii, structurează această unitate prin „dreptul bisericesc”, pentru „buna rânduială a Bisericii”: ierarhia „centrelor de acord” unde, de fiecare dată, un *primus inter pares* veghează la unirea reală a Bisericilor într-un adevăr și viață. În sec. IX, în Răsărit avea să se vorbească adesea despre *pentarhie*, unitatea Bisericii manifestându-se în comuniunea celor cinci patriarhii, în ordinea lor onorifică: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim...

Cu toate acestea, după Ierusalim – singurul mărturisit de Ortodoxie ca fiind „maica tuturor Bisericilor” –, Roma a constituit un centru de acord universal, locul întemeiat de Petru (dar, să nu uităm, și de Pavel), locul unei mărturii prestigioase a credinței lui Petru. Pentru Răsăritul sobornicesc, ceea ce contează

¹ Redăm ca atare cuvântul *mystérique*, folosit de autor pentru a evidenția deopotrivă aspectul tainic și cel sacramental al con-formării noastre la Hristos (n. tr.).

înainte de toate este conținutul adevărului și receptarea acestui adevăr de către Bisericile locale și conștiințele personale. În momentele cele mai grele ale crizei ariene sau ale crizei monotelite, nu o instituție a fost depozitara adevărului, ci adevărul a fost cel care a scos la iveală un proroc, uneori solitar – Atanasie cel Mare sau Maxim Mărturisitorul.

Focul care transfigurează omenitatea lui Hristos și omenitatea „hristificată” a sfinților este focul Duhului. Ciclul hristologic, în însăși împlinirea sa, inaugurează ciclul pnevmatologic. În noua perioadă care începe în sec. IX, *aceleași* certitudini vor fi privite dintr-o altă perspectivă: cea a „interiorizării” lor personale în Duhul Sfânt.

Această nouă perioadă dobândește un triplu caracter: o meditație asupra persoanei și rolului Sfântului Duh și îndeosebi o experiență a Sfântului Duh; înflorirea unui nou univers ortodox, în care se multiplică în mod liber, într-o perspectivă „cincizecimică”, tipurile naționale și culturale; și ultimul, înstrăinarea Apusului latin, care, cu sistemele filioquiste ale scolasticii, elaborează o doctrină despre Sfântul Duh străină de pnevmatologia bizantină și ale cărei consecințe se resimt în însăși structura Bisericii. Punctul final al acestei elaborări filioquiste este reprezentat de dogma de la Lyon (1274). Așadar, acolo se va opri cercetarea noastră, sau mai precis zece ani mai târziu, la Sinodul de la Constantinopol (1285), care răspunde, într-un mod deschis și creator, formulărilor lyoneze.

I

„MISTAGOGIA DUHULUI SFÂNT“

Departe de a părea un „oriental“ în înțelesul îngust al termenului, o persoană ca Fotie este omul sintezelor. Însăși apartenența sa familială îl predispunea la așa ceva, îmbinând moștenirea mărturisitorilor credinței din vremea persecuțiilor iconoclaste cu cea a mai-marilor acestei lumi, înrudiți cu împărații, deschiși în fața întregii culturi „profane“ a Bizanțului. Fotie însuși îmbină lupta pentru Biserică, pentru Răsăritul duhovnicesc, cu acea luciditate, acea deschidere care reprezintă și partea cea mai bună a Apusului. La el, Apusul intelectual se pune în slujba Răsăritului duhovnicesc, ca instrument privilegiat al conștientizării sale.

Într-adevăr, Fotie stăpânea înalta cultură elenistică, a cărei continuitate era păstrată cu sfințenie de Bizanț. În 863, participă la restaurarea învățământului universitar, compromis de tulburările perioadei iconoclaste. Ca șef al cancelariei imperiale, adună în jurul său un cerc de erudiți, al căror spirit se regăsește în faimoasa „Bibliotecă“. Fotie se arată a fi un umanist sobru, bun cunoscător al literaturii și filosofiei antice, al științelor, îndeosebi al medicinei. Umanism căruia, cu ajutorul cunoașterii nu mai puțin profunde a Părinților greci, îi acordă locul cuvenit, de înțelepciune a omului și a lucrurilor, iar nu de pseudoreligie

neoplatonică, față de care el nu avea nicio înclinație, dar care mai târziu avea să-i bântuie pe atâția bizantini. La Fotie este vorba de o înaltă raționalitate, deprinsă cu logica lui Aristotel, dar deschisă totodată către taină, pe care o împiedică să alunece spre magie în exprimarea sa. O judecată critică și un simț istoric care-l vor face să pună sub semnul întrebării autenticitatea *Corpus*-ului dionisiac însuși. Un simț pe deplin umanist al dialogului, care-i îngăduie să lege prietenie cu un emir din Creta, căci „în pofida piedicii pe care o reprezintă diferența de religie, înțelepciunea, bunătatea și celelalte calități care împodobesc și dau demnitate firii omenesti atrag afecțiunea celor cărora le plac lucrurile frumoase”¹. De asemenea, în corespondența sa cu papa Nicolae I, înainte de a se lăsa antrenat în controversă, Fotie va arăta un respect față de diversitate foarte diferit de mentalitatea uniformizantă de „societate închisă”, care avea să opună din ce în ce mai mult Apusul și Răsăritul creștin: „[...] dacă vreun Părinte stabilește o rânduială specială sau dacă un sinod local dă o lege, nu este superstiție să o respecti, dar cei care nu au primit-o o pot ignora fără nicio primejdie. Astfel, unii își taie barba potrivit legii din țara lor, în timp ce unele decrete sinodale îi opresc pe alții să și-o taie.”² Și chiar și atunci când, în focul polemicii, Fotie va critica obiceiurile latinilor, va sublinia că acestea sunt, de fapt, lucruri secundare față de adevăratele probleme, care țin de teologia înaltă.

În opoziție cu cercul lui Fotie se afla un fel de partidă monastică, care dobândise multă influență în contextul reacției față de iconoclastism. Avem de-a face aici cu un cu totul alt aspect al Bizanțului, un Bizanț mai „oriental”, neîncrezător în vreo raționalitate profană, profund evlavios, dar de o evlavie îngustă. „Umaniștii”, care erau apropiați ai multor membri ai ierarhiei bisericești, căutau să domolească ultimele frământări ale recentei

¹ Scrisoarea viitorului patriarh Nicolae Misticul către fiul emirului, PG 111, col. 37.

² PG 102, col. 604 D.

crize, adoptând o atitudine mai îngăduitoare față de iconoclaștii pocăiți, în contrast cu intransigența partidei monastice strânse în jurul patriarhului Ignatie.

Disputa între aceste două tendințe izbucnește odată cu evenimentele din anii 858–859. Ignatie, compromis politic, trebuie să se retragă. Fotie este ales patriarh de către un sinod convocat în mod canonic. Fiind mirean, el trebuie să parcurgă în câteva zile toate treptele sacerdoțiului. Deși ceruse ca nefericitul său predecesor să-și păstreze rangul de patriarh și să fie tratat cu respect, totuși, o partidă „ignatiană“ se organizează, convoacă un nou sinod și-i contestă legitimitatea. Cu toate acestea, în mai 859, marea majoritate a episcopilor confirmă alegerea lui Fotie și-l înlătură pe Ignatie. Întreaga agitație era pe cale să se potolească, când papa intervine într-un mod neașteptat.

Nicolae I este unul dintre întemeietorii monarhismului roman. Profitând de slăbirea Imperiului Carolingian, împărțit pe atunci în trei regate, el reușește să anihileze orice autonomie în puternica Biserică francă. În mod special, atacă autoritatea primatilor și a mitropoliților, folosindu-se, încă din 864 – cu toată buna credință – de scrierile apocrife, de „falsele decretalii“ sau de „falsurile isidoriene“, care atribuiau Romei dreptul de a cerceta cauzele majore și de a ratifica toate deciziile sinodale. Postulatul implicit al acțiunii sale era că niciun episcop nu poate funcționa ca atare fără consimțământul pontifului roman. „Nu e de mirare, conchide Dvornik, că a căutat să ia în mâinile sale în același mod și treburile Răsăritului.“³

Nicolae I refuză să recunoască alegerea lui Fotie⁴, iar legații săi, trimiși pentru anchetă, pretind revizuirea procesului lui Ignatie de către un alt sinod, în prezența lor. Bizantinii acceptă, nu din

³ *Vie intellectuelle*, decembrie 1935.

⁴ Nicolae aducea ca argument faptul că sfintele canoane ar interzice desemnarea unui „neofit“ (dar cazul lui Fotie avusese multe precedente în Bizanț) și mai ales faptul că Roma nu fusese consultată.

necesitate canonică, ci din considerație față de primatul roman, nu ca supunere față de o *potestas*, ci ca semn de respect față de o *auctoritas*: „Sentința împotriva lui Ignatie a fost rostită de un sinod, a declarat un purtător de cuvânt al episcopatului bizantin. În Biserica noastră, procesul său este deci închis și cauza nu a fost luată din nou în considerare. Dar, pentru a aduce un omagiu Sfântului Petru și preasfântului papă ecumenic Nicolae, ne dăm toți consimțământul ca această cauză să fie din nou înfățișată și judecată.”⁵

Atunci, ignatienii extremiști (pare-se fără știința celui în cauză) fac apel la Roma în numele lui Ignatie. În aprilie 863, Nicolae proclamă depunerea lui Fotie și a tuturor clericilor hirotoniți de el și-l repune pe Ignatie în scaunul patriarhal. Era o intervenție fără precedent, întrucât canoanele sinodale prevedeau doar *apelul* la Scaunul roman. În virtutea acestui drept tradițional, Fotie și majoritatea episcopilor greci resping deciziile Romei. Începe o corespondență între Roma și Constantinopol, care ar fi ajuns poate la un rezultat dacă problema canonică nu s-ar fi complicat brusc cu o problemă doctrinară.

În 864–865, bulgarii fuseseră evanghelizați de către misionarii bizantini. Dar Hanul lor, neputând obține din partea Constantinopolului autonomia Bisericii Bulgare, îi alungă pe greci și se întoarce către Roma. Nicolae I primește Bulgaria sub jurisdicția sa patriarhală, impune uzanțele romane ca fiind singurele legitime, afirmă că taina mirungerii conferită de greci nu este validă⁶ și trebuie reînnoită. Și, mai ales, Roma, ieșind dintr-o îndelungată rezervă, acceptă ca misionarii franci, care începuseră să acționeze în Bulgaria, să-i învețe pe oameni Simbolul de credință cu adaosul *Filioque*. Gravitatea împrejurărilor și apropierea geografică îi determină pe teologii bizantini să realizeze importanța problemei: de acum înainte, pentru Răsăritul creștin, care

⁵ François Dvornik, *Le schisme de Photius*, Paris, Cerf, 1950, pp. 127–128.

⁶ În Biserica Răsăriteană, Mirungerea, unită cu Botezul, este săvârșită de preot, în timp ce în Biserica Apuseană nu poate fi administrată decât de către episcop.

concepe unitatea Bisericii ca pe o *unitate într-o adevăr*, tema purcederii Sfântului Duh avea să domine dialogul, din ce în ce mai dificil, purtat cu Roma și cu lumea latină. Faptul că este vorba de o temă primordială, și nu de un simplu pretext în confruntarea de putere cu privire la Bulgaria, avea să fie confirmat de destinul lui Fotie. Căci Fotie, după peripeții dramatice, avea să accepte ca Bulgaria să rămână în jurisdicția romană cu condiția ca Roma să mărturisească Crezul în textul său original.

Primele afirmații cum că Duhul ar purcede din Tatăl și din Fiul (*Filioque*) se întâlnesc în Occident, la Marius Victorinus și la Fericitul Augustin. Situate în perspectiva „dialogică“ a Bisericii nedespărțite, ele nu ridică nicio problemă Răsăritului. Ca și formulele analoge ale Sfinților Atanasie și Chiril al Alexandriei, aceste afirmații nu fac deosebire între *persoana* Duhului și viața dumnezeiască pe care o împărtășește (la fel se petrecuse și cu Cuvântul/Logosul în perioada preniceeană). Iată de ce Augustin numește Duhul Dar și Dragoste. Aici, alexandrinii sunt foarte scripturistici, văzând în *pneuma* prezența întreagă a lui Dumnezeu, puterea sfințitoare care vine de la Tatăl și de la Fiul. În schimb, Marius Victorinus rămâne filosof, iar Fericitul Augustin – desigur, într-o mai mică măsură, dar într-un mod uneori asemănător – procedează adesea prin speculație; sub influența platonismului, simte o înrădăcinare între inteligibil și dumnezeiesc și încearcă astfel să explice prin operațiunile minții omenești – faimoasele imagini „psihologice“ – diversificarea și relațiile Persoanelor dumnezeiești. Filioquismul se conturează în această problematică arhaică – Duhul ca Dar și Dragoste – și în acest teomorfism al sufletului omenesc, unde dragostea vine din cunoaștere, așadar din Duhul Cuvântului înțelegător: cale a introspecției psihologice, știință ferventă a sufletului individual, descifrare a lui Dumnezeu pornind de la om; tuturor acestora, Răsăritul le va prefera iluminarea omului prin revelația Treimii, aceasta reflectându-se nu atât în *psyche*-ul individual, cât în comuniunea ontologică a oamenilor în deoființimea lor distinctă... La Augustin, ca și în Evul Mediu apusean, dincolo de

această elucidare a sufletului omenesc, măreția religioasă a filioquismului constă în meditația neconținută la pasajele din rugăciunea arhierască, din Evanghelia după Ioan, unde Iisus vorbește despre unitatea Sa cu Tatăl, despre dragostea dintre Ei, dragoste pe care a venit să o aducă oamenilor: intuiție nesfârșit de umană a iubirii, unde misterul divin apare mai puțin ca Treime și mai mult ca dualitate iubitoare, Tatăl și Fiul „în suspin de iubire“. Cât privește Răsăritul, el va rămâne mai receptiv la realitatea personală a Mângâietorului – atât de limpede afirmată în contextul acelorași pasaje ioaneice, dar și în Faptele Apostolilor – și, prin urmare, la ireductibila antinomie unitrinitară. Va fi mai atent la iconomia proprie Duhului – „vă este de folos ca să Mă duc Eu, căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi“ –, care sfințește cu o unică limbă de foc fiecare persoană, într-o permanentă Cincizecime. Răsăritul nu va vedea între Fiul și Duhul o legătură de dependență unilaterală – Fiul ca principiu al Duhului –, ci una de reciprocitate și de slujire reciprocă, căci și Fiul, și Duhul vin de la Tatăl, unicul principiu: Duhul dându-ni-L pe Hristos (la Naștere, precum și în „misteriile“ Bisericii) tot așa cum Fiul, integrându-ne în Trupul Său, ne permite să primim Duhul și astfel să devenim, în mod liber și conștient, împărați, preoți și învățători...

În Simbolul credinței, *Filioque* a fost introdus – dar într-o manieră strict locală – în Spania, la sinoadele de la Toledo din sec. VI și VII. Lupta împotriva arianismului vizigoților subliniază caracterul arhaic, „homousian“, al acestei prime problematice filioquiste: atenția sinoadelor de la Toledo nu este câtuși de puțin îndreptată spre persoana însăși a Duhului, ci spre deoființimea – negată de către arieni – a Tatălui și a Fiului: dacă Duhul purcede și de la Fiul înseamnă că Fiul este deoființă cu Tatăl.

De altfel, învățătura rămăsese vagă, chiar și la Augustin însuși; în sec. VII, când bizantinii încep să se îngrijoreze, Maxim Mărturisitorul, refugiat în Italia din pricina crizei monotelite, își poate liniști compatrioții: latinii, le spune el, interpretează *Filioque* în același sens ca Sfântul Chiril al Alexandriei: „ei dovedesc prin

aceasta că nu-L concep pe Fiul drept cauză a Duhului, căci știu că doar Tatăl este cauza și a Fiului, și a Duhului.⁷

În aceeași perioadă, Răsăritul făcuse o primă distincție între planul „teologiei“ (Dumnezeu în sine) și cel al „iconomiei“ (Dumnezeu cu noi). Pe planul iconomiei, Duhul, nu ca persoană, ci ca putere dumnezeiască, purcede de la Tatăl prin Fiul (sau de la amândoi, manifestând firea comună); dar pe planul ultim al „teologiei“ față de care „iconomia“ nu are alt scop decât de a ne introduce în el, se poate doar mărturisi distincția-identitate a celor Trei și a Unuia, trei „ipostasuri“ într-o singură „ființă“. În Dumnezeu Cel Viu, unitatea și diversitatea cele mai depline coincid în plinătatea existenței personale. Aceste „trei Persoane Sfinte reunindu-Se într-o singură Stăpânire și Dumnezeire“⁸, „unite prin distincție și distincte prin unire“, sugerează taina persoanei, în care distincția nu constituie opoziție.

Sfântul Ioan Damaschinul realizează în sec. VIII sinteza acestei viziuni patristice: ipostasul este realitatea concretă, „în care este dumnezeirea“⁹; facultatea de a fi cauză (αἷτιος – nici măcar abstractul αἰτία) aparține doar persoanei Tatălui; Fiul și Duhul provin împreună (ἄμα) de la Tatăl: Cuvântul și Suflarea – veche imagine scripturistică – ies nedespărțite din gura lui Dumnezeu¹⁰. Duhul „provenind de la Tatăl odihnește peste Cuvântul [...] și Îl manifestă“. Purcederea și nașterea se condiționează una pe alta, iar această dependență reciprocă devine, în iconomie, reciprocitate de slujire: „Suflarea [...] manifestă Cuvântul“, Duhul, „Care purcede de la Tatăl, este împărțit de Fiul întregii creații“¹¹.

Constituirea Imperiului Carolingian va generaliza în Apus folosirea adaosului *Filioque* și va cristaliza o teologie specifică în acest sens. Împotriva Bizanțului, până atunci deținătorul

⁷ Ep. ad *Marinum*, PG 91, col. 136 AB.

⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, PG 36, col. 320 BC.

⁹ *De fide orth.* I, 8. PG 94, col. 829 BC.

¹⁰ *De imag.* III, 18. *ibid.*, col. 1340 B.

¹¹ *De fide orth.*, *ibid.*

Imperiului creștin, unic prin definiție, trebuia legitimată întemeierea unui nou stat cu pretenții universaliste. Teologii franci de la Curtea imperială de la Aix-la-Chapelle stăruie asupra purcederii *din veci* a Duhului „de la Tatăl și de la Fiul” și îi acuză pe greci de erezie. Totuși, papii Adrian I (772–793) și Leon al III-lea (795–816), în pofida insistențelor lui Carol cel Mare, refuză să modifice *Crezul* de la Niceea. E adevărat că fac aceasta mai ales din respect față de literă și fără niciun fel de argument teologic: consultat de Carol cel Mare, Leon al III-lea îi răspunde că problema îl depășește; păstrând textul tradițional al *Crezului*, le va îngădui celor care sunt în stare să pătrundă o taină atât de adâncă să creadă în purcederea *ex ambobus*¹². Iar atunci când Nicolae I, pentru a putea include Bulgaria în jurisdicția sa, a trebuit să-i susțină pe misionarii franci care propovăduiau, cu intenții antigrecești mărturisite, o încercare de filioquism, pare să o fi făcut fără să ezite.

În 867, Fotie semnalează primejdia reprezentată de *Filioque* într-o faimoasă enciclică adresată scaunelor pontificale din Răsărit. Trebuie subliniat că nu era doar un pretext, căci Fotie nu va înceta să aprofundeze problema chiar și atunci când conflictul cu Roma va fi soluționat, chiar și atunci când el însuși va fi părăsit scaunul patriarhal. Nu era nici declarație de război adresată Apusului, căci Fotie, deși mândru de cultura sa elenistică, corespondase bucuros cu episcopi apuseni, ba chiar visase la un moment dat să unească Răsăritul cu Apusul împotriva lui Nicolae I, acuzat de fraudă canonică și de „tiranie”¹³.

Impregnată atât de învățătura Sfântului Ioan Damaschinul, cât și de cea a Sfântului Grigorie de Nazianz, a cărui influență cunoscuse o revenire în sec. IX, gândirea lui Fotie presimte evoluțiile pe care filioquismul avea să le cunoască în scolastica apuseană. El

¹² „De la amândoi”: de la Tatăl și de la Fiul.

¹³ Cf. Ieromonah Pierre L'Huillier, „Le saint patriarche Photius et l'unité chrétienne”, *Messenger de l'Exarchat russe*, n° 22, p. 100 și urm.

își dă seama că latinii, pentru a scăpa de acuza că au introdus două principii în Treime, vor afirma că Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul „ca dintr-un principiu unic“. Astfel va fi desființat, spune patriarhul, tainicul echilibru dintre unitate și diversitate în expresia umană a revelației treimice. Ar trebui cumva ca Persoanele dumnezeiești să fie parțial resorbite în ființa lor comună. Principiul Treimii nu ar mai fi Persoana Tatălui, ci ființa în care Tatăl și Fiul sunt amestecați atunci când sunt puși în „relație de opoziție“ cu Duhul. „Numele Tatălui ar fi lipsit și golit de sens, proprietatea care Îl caracterizează nu i-ar mai aparține exclusiv, iar cele două ipostasuri divine ar fi confundate într-unul singur.“¹⁴ Filioquiștii „ar urma... să dizolve întru totul ipostasul Tatălui în ființă...“¹⁵. Fotie subliniază în cele din urmă că Sfântul Duh este „micșorat“ dacă purcede veșnic din Persoana Fiului, întrucât Acesta ar rămâne singurul care să Se bucure de privilegiul de a-L avea pe Tatăl ca „izvor“. Și astfel apare nonsensul, căci tot ceea ce este comun Tatălui și Fiului este comun și Duhului: „Potrivit noii învățături eretice, originea purcederii Duhului este comună Tatălui și Fiului; așadar, Duhul ar fi și El părtaș la purcederea Duhului, ar fi atât purces, cât și purcezător, în parte cauză și în parte provenind din această cauză!“¹⁶ Iată de ce Fotie, pentru a păstra incontestabil antinomia treimică și pentru a reaminti concepția fundamentală a „monarhiei Tatălui“, conchide: *Duhul purcede doar de la Tatăl*.

Pentru a arăta că nu este vorba despre vreun *odium theologicum*, am dori să sugerăm câteva consecințe ale filioquismului, consecințe cu care gândirea bizantină tocmai urma să se confrunte. Dacă momentul ființial predomină asupra elementului personal în triadologia filioquistă, Dumnezeu apare ca o ființă-esență intelectuală, înlăuntrul căreia se diferențiază persoanele.

¹⁴ *Mystagogie du Saint-Esprit*, 19. PG 102, col. 289 AB.

¹⁵ *Ibid.*, col. 297 BC.

¹⁶ *Ibid.*, 6, col. 288 B.

Această esență este o unitate închisă, tot ceea ce este în afara ei nu mai este dumnezeiesc, ci creat, iar taina atotprezenței nu-și mai găsește expresia. Substanțialismul se substituie teologiei transfigurării și transparenței, harul și viața dumnezeiască sunt definite ca fiind efecte create, un raport causal la locul participării, „în jurul esenței” inaccesibile nu mai poate fi conceput acel „mediu dumnezeiesc” în care să se îndumnezeiască omul și universul.

Pe de altă parte, reciprocitatea dintre Fiul și Duhul lăsând locul unei dependențe unilaterale, atenția s-ar fixa asupra Întrupării, iar pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime nu ar mai fi decât un simplu complement al acesteia. Duhul Care purcede din Fiul ar fi, pentru scolastica latină, mai ales „agentul” și „trimisul” lui Hristos. Aspectul hristologic al Bisericii, dimensiunea sa sacramentală, deci ierarhică, ar fi accentuată în detrimentul aspectului său pnevmatologic, instituția ar predomina asupra evenimentului profetic, Reforma – cea din sec. XVI – devenind ineluctabilă, nostalgie a libertății personale în Duhul Sfânt...

Punctul slab al lui Fotie – datorat parțial faptului că nu cunoștea latina și, implicit, nici opera Fericitului Augustin – constă în modul său de a gândi frontal, spațial, fără a înțelege și fără a se situa în adevărul celuilalt. Dubla afirmație că Duhul purcede numai de la Tatăl și că trimiterea Sa de către Fiul privește doar lucrările Sale temporale nu poate acoperi, pare-se, nici întreaga bogăție a Revelației, nici toate exprimările Părinților. Și, prin urmare, nici intuițiile autentice ale filioquismului. Elaborarea unei altfel de exprimări, „atotcuprinzătoare”, avea să fie opera grandioasă a secolelor XIII și XIV bizantine. Cu toate acestea, lui Fotie îi revine meritul de a fi prezervat posibilitatea însăși a acestei elaborări, subliniind cu fermitate caracterul metaontologic al existenței personale, monarhia Tatălui și, prin aceasta, faptul că în echilibrul exact al „balanței” dintre ființă și persoană, Duhul purcede numai de la Tatăl.

În 867, la Constantinopol se întrunește un sinod în jurul lui Fotie, care îl depune și îl condamnă pe Nicolae I: în primul rând

și îndeosebi pentru „erezie“ – *Filioque* – apoi pentru că, în pofida tradiției și hotărârilor sinoadelor, a transformat primatul roman – pe care atât Fotie, cât și contemporanii săi bizantini îl acceptau pe deplin – în jurisdicție nemijlocită asupra tuturor Bisericii.

Criza de la 867 ne permite să înțelegem concepția ortodoxă despre infailibilitate: infailibil este doar Adevărul, credința apostolică păstrată de întreaga Biserică cu ajutorul Sfântului Duh. În acest context și contrar concepției avute de un Nicolae I despre infailibilitatea sa funcțională în calitate de unic „urmaș al lui Petru“, primatul roman este conceput ca o prioritate a mărturiei și nu funcționează în mod automat; deținătorul său poate greși, și atunci este judecat de sinodul episcopilor, care, potrivit eclesiologiei Sfântului Ciprian, sunt așezați, fiecare în parte și toți împreună, pe scaunul lui Petru; Sinodul însuși nu este recunoscut ca atare, adică instrument al Duhului, decât în firava dialectică a proclamării episcopale și a asentimentului poporului creștin, al tuturor celor care, mărturisind credința lui Petru, constituie piatra pe care se întemeiază Biserica, potrivit exegezei lui Origen, tradițională și ea în Răsărit. Cu toate că Nicolae I, anticipând o „dezvoltare“ care se va întinde pe mai multe secole, proclamase: *Prima sedes non iudicatur a quoquam*, concepția tradițională pe care se întemeia Sinodul de la 867, chiar dacă era mai puternică în Răsărit, nu era deloc necunoscută Apusului, unde s-a admis întotdeauna că „nimeni nu are dreptul să-l judece pe papă, în afară de cazul în care rătăcește de la credință“¹⁷.

În 867, împăratul Mihail al III-lea este asasinat de Vasile Macedoneanul, care astfel pune mâna pe coroană. Se pare că Fotie i-a interzis asasinului să intre în biserică, și pentru aceasta a fost depus din treaptă și închis într-o mănăstire. Noul împărat, care dorea să-l repună în scaun pe Ignatie, s-a adresat Romei. Nicolae I

¹⁷ Frază pe care cardinalul Deusdedit († 1099) o atribuie *Gesta Bonifacii* (sec. VIII); preluată de Yves de CHARTRES, ea intră în *Decretul* lui Grațian (Decr. Grat., pars I, dist. XL, c. 6).

murise, dar urmașul său, Adrian al II-lea, îi continua politica. Sub dubla presiune a legaților și a împăratului, sinodul întrunit la Constantinopol în 869–870 s-a mulțumit să ratifice hotărârile papei, care, cu propria sa autoritate, a anulat decretul sinodale de la 867 și l-a anatematizat pe Fotie. Nu au fost acceptați decât episcopii care își dădeau acordul că: „În Biserica romană, credința a rămas întotdeauna neschimbată.” Mult timp aveau să fie doar treisprezece, iar la ultima sesiune, doar o sută. Fotie a apărut în postură de acuzat. „Sinodul lor a fost o tâlhărie... nu s-au adus nici martori, nici acuzații... Eram înconjurați de soldați cu sabia în mână, care ne amenințau cu moartea dacă îndrăzneam să deschidem gura. Ne-au ținut în picioare șase ore, uneori chiar nouă, ca să aibă timp să ne insulte.” Fotie păstrează tăcerea: „Hristos a tăcut... îndreptățirea mea nu este din lumea aceasta.”

În realitate, majoritatea episcopatului bizantin rămânea favorabilă patriarhului depus. Acesta se împacă cu Ignatie, la moartea căruia ajunge din nou în scaunul patriarhal.

Noul papă, Ioan al VIII-lea (872–882), dorește să restabilească unitatea Bisericii printr-o revenire la tradiție. Un nou sinod se întrunește la Sfânta Sofia, în 879–880, în prezența legaților papali și a patriarhilor Bisericilor răsăritene. Sinodul de la 869 este anulat, Fotie reabilitat, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan este rostit solemn, fără adaosul *Filioque*, și se precizează: „[...] dacă cineva are îndrăzneala să strice această mărturisire de credință prin cuvinte străine, adaosuri sau omisiuni, să fie depus din treaptă dacă este cleric, iar dacă este mirean să fie anatematizat.” Fotie va sublinia, în *Mistagogia Sfântului Duh*, că acest sinod a fost un triumf al doctrinei tradiționale. De fapt, la Roma, Anastasie Bibliotecarul, secretarul permanent al papilor Nicolae I, Adrian al II-lea și Ioan al VIII-lea, scrisese cu puțin timp înainte: „[...] noi nu spunem că Fiul este cauză sau principiu al Duhului Sfânt... Noi spunem că El purcede de la Fiul ca și de la Tatăl, înțelegând, desigur, acest cuvânt «purcedere» în sens de «misiune».”¹⁸ Bulgaria

¹⁸ PL 129, col. 560 D.

era recunoscută ca fiind sub ascultarea Romei (decizie pe care geografia, decăderea Romei în sec. X și influența crescândă a Bizanțului aveau să o facă în curând iluzorie). În sfârșit, pe plan disciplinar, Sinodul amintea legitimitatea uzanțelor locale în întreaga lor diversitate.

Sinodul de la 879–880 avea să fie considerat în Apus drept Al VIII-lea Sinod ecumenic până la Reforma gregoriană, care, reluând politica lui Nicolae I, acordă acest titlu sinodului antiohian de la 869. Scrierile lui Dvornik și Grumel – care au înlăturat legende împământenite – au arătat că Ioan al VIII-lea nici nu-și renegase legații, nici nu-l excomunicase din nou pe Fotie, ci probabil îi scrisese acestuia pentru a condamna adaosul *Filioque*.

Sinodul de la 879–880 – autentic „sinod unionist“ al Răsăritului și Apusului – sugerează carta unității lor: identitate de credință – simbolul niceo-constantinopolitan fără *Filioque* –, diversitate disciplinară, primatul roman ca expresie prestigioasă a Adevărului și slujire a Unității, cu respectarea tradiției și a canoanelor.

Fotie va continua să-și aprofundeze reflecția pe tema *Filioque*, redactând *Mistagogia Sfântului Duh*. Sub influența sa, Vasile I a publicat *Epanagogé*, culegere legislativă unde se regăsesc învățăminte decurgând din criza iconoclastă: împăratul renunță să intervină în viața internă a Bisericii, imperiul este conceput ca o „diarhie“: față de împărat, al cărui supus este în plan temporal, patriarhul îl reprezintă pe Hristos și apără independența spirituală a Bisericii.

Fotie iese din scenă în 886, la urcarea pe tron a lui Leon al VI-lea, și moare uitat într-o mănăstire, în 892. Câțiva ani mai târziu, va fi venerat ca un mărturisitor al credinței. În sec. XIV, patriarhul Filotei, făcând din Fotie un martor al tradiției isihaste, va afirma că, în mai multe rânduri, a fost văzut chipul acestuia transfigurat. Adevărată sau nu, această tradiție subliniază faptul că, pentru bizantini, învățătura despre purcederea Duhului nu era o doctrină abstractă, ci sursa unei experiențe și că, pentru ei, mulțumită sfântului Fotie, Duhul va rămâne în mod suveran „mistagogul“ îndumnezeirii.

II

„UN CÂNT AMESTECAT CU LACRIMI“¹

După ce, mai bine de trei secole, teologii bizantini aveau să rămână încremeniți într-o atitudine defensivă și repetitivă cu privire la doctrina purcederii Sfântului Duh, *experiența Sfântului Duh* își va găsi expresia percutantă în viața și opera Sfântului Simeon Noul Teolog. În Răsăritul creștin, Simeon, alături de Apostolul Ioan și de Grigorie de Nazianz, este singurul care a primit titlul de „teolog“, în sensul plenar al unei participări trăite la „teologia“ dumnezeiască, adică la Taina Preasfintei Treimi. Ioan este părintele Tradiției, iar Grigorie de Nazianz, bardul Treimii (căci expresia totală pe care și-o găsește teologia autentică este în mod necesar poetică). Sfântul Simeon este „Noul Teolog“, cel al noii perioade începute la sfârșitul primului mileniu, pentru că dezvăluie într-o cântă – deseori tot prin *erosul* unei poezii inspirate – taina, alcătuită din interioritate și evidență intimă, a întâlnirii personale cu Hristos și a inspirației profetice venite de la Duhul Sfânt.

¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, „Chapitres théologiques, gnostiques, et pratiques“, *Sources chrétiennes* 51, p. 70.

Simeon cel Tânăr (949–1022) a avut un destin dramatic și „pătimăș”. Odată cu el se manifestă în mod deschis, pentru prima dată, tradiția „tainică” a „tăcuților”, a „isihaștilor” în sensul larg al cuvântului, „toți cei care, din generație în generație, s-au arătat prieteni și proroci ai lui Dumnezeu”². Căci, în jurul anului 1000, era absolut necesar să se amintească demnitatea apostolică a fiecărui creștin, importanța slujirii profetice în Biserică și să se adreseze tuturor, dincolo de zidurile mănăstirilor, chemarea la trăirea credinței.

În sec. X, Constantinopolul era o mare cetate monastică, în care puternice chinovii de tip vasilian se dedicau rugăciunii de obște și acțiunii sociale, răspândind în viața bizantină o sacralitate ascetică și liturgică. Totuși, cei mai exigenți găseau chiar în sânul acestor comunități posibilitatea de a accede individual la „marea tăcere” a „rugăciunii neîntrerupte” și de a regăsi astfel vocația „harismatică” a monahismului primar. Renumita mănăstire a Studionului va fi locul unde Simeon își va găsi îndrumătorul în această viațuire profundă. Dar, spre deosebire de atitudinea rezervată a studiților, Simeon, dintr-o necesitate lăuntrică, va proclama în mod deschis evenimentul profetic, ivirea „subiectivă” a convertirii și a iluminării, amintind astfel că orice instituție – monastică și, mai larg, ecleziastică – nu-și are rostul decât în măsura în care se pliază pe acest eveniment.

Provenit dintr-o familie din mica nobilime de provincie³, dar susținut de un unchi înalt funcționar în capitală, Simeon a oferit mult timp exemplul, destul de frecvent în Bizanț, al unui mirean care, trăind în lume și nelipsind de la niciuna din obligațiile acelei vieți, este în același timp mistuit de focul iubirii și al rugăciunii, ca un adevărat călugăr. El devine fiul duhovnicesc al unui monah studit, Simeon cel Evlavios. Ziua „conducea casa unui nobil de

² Discours, la Irénée Hausherr, „La méthode d’oraison hésychaste”, *Orientalia Christiana*, 9, 1927, p. 186.

³ Cf. „Vie de Syméon le Nouveau Théologien” (*Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*), de Nichita Stithatul, text grecesc cu introducere și note de Irénée Hausherr, *Orient. Christ.*, 12, 1928.

seamă, zilnic se ducea la Palat“, iar seara, se cufunda în rugăciune: „Doamne, miluiește-mă“ – „Dumnezeul meu, miluiește-mă pe mine, păcătosul“; și „se curăța de orice întinăciune“ la „izvorul Scripturii“, studiu esențial al acestui *agrammatos*⁴. Părintele său duhovnicesc îl îndrumă să citească scrierile lui Marcu Ascetul, care-l învață atât necesitatea liberei evidențe lăuntrice („cultivă-ți conștiința, fă tot ceea ce-ți spune ea“), cât și recursul la rugăciune pentru „a dobândi lumina“ – adică, asemenea orbului tămăduit deodată, a vedea focul dumnezeirii prin omenitatea lui Iisus.

Și, „deodată“, vine viziunea fulgurantă, o convertire în stil paulin la care Simeon, singurul dintre toți contemplativii ortodocși ai Evului Mediu, se va referi neîncetat. „Plângând neîncetat, eram în căutarea Ta, Cel Necunoscut, uitam de toate... Atunci ai apărut Tu, nevăzut, de neatins... Mi se pare, o, Doamne, că Tu, nemișcat, Te mișcai, Tu, neschimbător, Te schimbai, Tu, Cel fără chip, luai chip... Străluceai peste măsură și păreai a mi Te arăta întreg, în totul... Îndrăzneam atunci să-ți vorbesc: «Cine ești Tu, Doamne?» Pentru prima oară mi-ai îngăduit mie, păcătos nevrednic, să ascult dulceața glasului Tău... Tu îmi spui: «Eu sunt Dumnezeu Care S-a făcut om din dragoste pentru tine. Și pentru că M-ai dorit și M-ai căutat cu tot sufletul tău, de acum înainte vei fi fratele Meu, prietenul meu, împreună moștenitor al slavei Mele...»“

În 977, după îndelungi ezitări și fiind deja senator, Simeon devine monah la Studion. Dar și acolo se definește tot în raport cu părintele său duhovnicesc, care, după un an, îl trimite la mănăstirea Sfântul Mammas de la Xirokerke, unde Simeon ajunge stareț. Prima „cateheză“ pe care o rostește acolo este închinată în întregime dragostei – „învățătoare a prorocilor, însoțitoare a apostolilor, putere a mucenicilor, inspirație a părinților și a învățătorilor, desăvârșire a sfinților“. Și îi îndeamnă pe „frații și părinții săi“ să „înainteze în pocăința și lacrimile prin care omul

⁴ Analfabet (în ceea ce privește studiile teologice). Dar cuvântul evocă și o anumită castitate sufletească.

lăuntric este curățit și umplut de lumina dumnezeiască și aparține deplin Duhului Sfânt⁵.

În acea perioadă își va redacta operele esențiale: *Catehezele rostite în fața monahilor, Imnele iubirii dumnezeiești*, adevărate „mărturisiri ale unui vizionar“, cum spune Myrrha Lot-Borodine. Dar, pe lângă ucenicii entuziaști, sunt alții care protestează la adresa acestei chemări neconținute la trăirea personală și îl acuză pe Simeon că „se predică pe sine“. Între 1003 și 1009, tensiunile cu autoritățile bisericești devin insuportabile. Într-adevăr, Simeon afirmă că numai „părinții duhovnicești“ au deplină autoritate pentru a da mărturie, în timp ce ierarhii care „nu au deschis ușa pocăinței“ rămân în întuneric. „Noi nu vorbim despre lucruri pe care nu le cunoaștem, ci dăm mărturie despre ceea ce ne este cunoscut... Cei care nu au primit harul..., regi sau patriarhi, episcopi sau preoți, prinți sau slujitori, mireni sau monahi, toți sunt în întuneric... dacă nu vor să se pocăiască așa cum se cuvine. Căci pocăința este ușa care duce din tărâmul întunericului în cel al luminii...“⁶ Ostilitatea ierarhiei se cristalizează într-o acuză precisă: venerația pe care Simeon o arată public părintelui său duhovnicesc. Simeon este chemat în fața patriarhului și a sinodului. Nu cedează. În 1009 este nevoit să renunțe la însărcinarea de stareț și să plece: se stabilește într-o mănăstire în ruină, pe malul asiatic al Bosforului. Nu peste multă vreme, patriarhul îl reabilitează, dar el nu mai dorește să se întoarcă la Sfântul Mammas. Nu va mai scrie decât imne. În jurul său rămăsese un mic grup de ucenici. La 12 martie 1022, părăsește lumea aceasta.

„În timpul vieții“, scrie Myrrha Lot-Borodine, „într-un mediu opac la efuziunile religioase, el se lovea dureros de neînțelegerea orbilor și surzilor de bunăvoie, el, care nu numai că-L aflase și-L primise pe Dumnezeuul Revelației celei veșnice, dar care îi și chema și îi îndemna pe toți să-l urmeze. Canonizarea sa rapidă

⁵ Citat de IPS Basile Krivochéine, „The Most enthusiastic Zealot“, în *Ostkirchliche Studien*, 4, 1955, p. 110 s.

⁶ *Predica* 79, 2. Ediția rusească de la Muntele Athos, II, pp. 318–319.

(la mai puțin de cincizeci de ani după moarte) – dezavuare fățișă a persecutorilor săi – venea să dezlege nodul și să elibereze conștiințele din jugul rutinelor sterpe.⁷

Mesajul Noului Teolog ni se adresează într-adevăr nouă, tuturor, și nu doar câtorva profesioniști ai spiritualității: „Pe cât sunt de laudat cei care trăiesc în lume curățindu-și inima, pe atât sunt de condamnat și de disprețuit cei care sălășluiesc în peșteri sau în vârful munților, dar aspiră la lauda, la slava și la binecuvântarea venite de la oameni.“ Esențial este să știm doar că „Dumnezeu își cinstește slujitorii prin defăimare, îi îmbogățește prin sărăcie lucie, îi preaslăvește prin ocări și batjocură“, astfel ca omul, asemenea cerbului însetat, să nu mai fie decât dorință după apa cea vie⁸...

„Vino, Persoană cu neputință de cunoscut, vino, bucurie nesfârșită. Vino, lumină neînserată... Vino, înviere a morților... Vino, Tu, Care ești de-a pururi nemișcător și Care în toată clipa Te miști și vii către noi, cei culcați în iad... Numele Tău, atât de dorit și rostit neîncetat, nimeni n-ar ști să spună ce este. Nimeni nu poate ști cum ești... Vino, suflarea mea și viața mea... Îți aduc mulțumire că în chip neamestecat, nemișcat, neschimbat, Te-ai făcut un singur duh cu mine, și chiar dacă ești Dumnezeu mai presus de orice, Te-ai făcut pentru mine totul în toate.“⁹

Această invocare a prezenței nedespărțite a lui Hristos și a Duhului definește mesajul Noului Teolog. Pe linia patristicii grecești, și îndeosebi a Sfântului Chiril al Alexandriei și a Sfântului Maxim Mărturisitorul, el celebrează iconomia mântuirii ca pe o iconomie a îndumnezeirii. „Prin trupul Său îndumnezeit (Hristos) ne dă viață“, „Noi suntem mădulare ale lui Hristos și mădularele noastre sunt Hristos.“ Astfel, Duhul, revelându-ni-L pe Hristos

⁷ *Nicolas Cabasilas*, Paris, L'Orante, 1958, p. 184.

⁸ *Chapitres...*, *op. cit.*, pp. 100, 101, 102

⁹ Prefața la *Imnele iubirii dumnezeiești*, PG 120, col. 507–509.

transfigurat, ne duce prin El, în El, către adâncul inefabil al dumnezeirii, către Tatăl Cel fără de început: omul, „întreg în profunzimea Duhului, e ca și așezat în mijlocul unui adânc nesfârșit de ape luminoase”¹⁰.

Duhul, fără a înceta să fie o Persoană, se ascunde într-o câțva în propria Sa imanență și Se identifică în chip tainic cu Împărăția lui Dumnezeu¹¹. „Duhul Sfânt devine în ei (sfinții) tot ceea ce Scripturile spun în legătură cu Împărăția lui Dumnezeu – mărgăritarul, grăunțele de muștar, aluatul, apa, focul, pâinea, apa cea vie, patul, odaia de noapte, Mirele, Prietenul, Fratele și Tatăl.”¹² Fluviul dătător de viață al energiilor dumnezeiești este cel pe care-l desemnează astfel Sfântul Simeon, cu mult înaintea Sfântului Grigorie Palama: energii care izvorăsc din Hristos transfigurat și al căror ipostas tainic este Duhul – această „apă vie a vieții veșnice” Energii care sunt Dumnezeu Însuși, dar care se deosebesc totuși în chip inefabil de Dumnezeu în Sine, în ființa Sa inaccesibilă : „Fă-mă să cunosc, dacă nu ființa Ta, măcar energiile Tale. Căci mai presus de orice fire și de orice ființă ești Tu, Dumnezeul meu și Ziditorul meu. Ceea ce vedem noi este strălucirea slavei Tale dumnezeiești, lumină simplă și preaslăvită.”¹³

Această unire cu viața dumnezeiască se face mai presus nu numai de cele sensibile, ci și de cele inteligibile, dincolo de *nous*, în pacea care depășește toată mintea, căci „nu se poate concepe și nici defini ceea ce este de negândit și de necunoscut”, unde „nu mai știi decât un singur lucru, că te afli în întregime în adâncul mării”¹⁴. Aceasta înseamnă că persoana umană își transcende firea sa creată pentru a se împărtăși existențial de la Dumnezeu personal, Care, la rândul Său, își transcende firea necreată pentru a Se dărui: astfel, se face un adevărat schimb vital, omul în întregul său este pătruns

¹⁰ *Chapitres...*, p.75.

¹¹ *Chapitres...*, p. 93.

¹² *Serm.* 90, *op. cit.*, II, pp. 488–489.

¹³ *Hymnes*, trad. LOT-BORODINE, în *Nicolas Cabasilas*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁴ *Chapitres...*, pp. 76, 75.

de lumina dumnezeiască, așa cum stau mărturie atâtea episoade din viața lui Simeon: „A văzut lumina însăși unindu-se în chip de necrezut cu trupul său și pătrunzându-i treptat mădulele... A văzut-o cum a sfârșit prin a copleși treptat, întreagă, tot trupul său, și inima, și măruntaiele, făcându-l și pe el foc și lumină.“¹⁵

Noul Teolog, convins că Duhul este prezent în fiecare moment al istoriei Bisericii așa cum a fost în epoca apostolică, insistă asupra caracterului firesc – chiar normativ – al acestei experiențe: la fiecare generație, putem și trebuie să fim „mișcați de Duhul dumnezeiesc și să-i resimțim prezența într-un fel pe care conștiința să-l perceapă... la fel ca apostolii lui Hristos“¹⁶. Experiența unui Sfânt Ioan sau Sfânt Pavel este posibilă oricui primește acum pecetea Duhului Sfânt. Viața veșnică începe încă de aici, de pe pământ: a nu fi conștient de asta înseamnă a te complăce în condiția de cadavru și a risca să rămâi închis în ea pentru totdeauna. „Dacă toate acestea se petrec în noi, fără ca noi să avem experiența sau conștiința a ceea ce se petrece, atunci este sigur că nu vom simți nici viața veșnică ce rezultă de aici, nu vom vedea nici lumina Duhului Sfânt, vom rămâne orbi și nesimțitori în viața de veci așa cum suntem și în viața de acum.“

Nu trebuie însă uitat că această experiență rămâne o anticipare eshatologică tinzând către Parusia integrală, așadar de nedespărțit de pocăință și de credință. „Pentru cei care merg pururea în lumină, ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt mereu cu Dumnezeu și în Dumnezeu“¹⁷, au trecut deja de la moarte la viață, potrivit nestrămutatei încredințări ioaneice. Este vorba însă, precizează Simeon, doar de „arvuna“ bunurilor viitoare¹⁸. Și, mai

¹⁵ Citat de Irénée Hausherr, „La méthode d'oraison hésychaste“, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶ *Chapitres...*, p. 66

¹⁷ *Sermon 57, op. cit.*, II, pp. 38, 37.

¹⁸ *Discours, op. cit.*, p. 196.

ales, dacă experiența luminoasă a lui Hristos-Duhul este o descifrare lucrătoare a Parusiei, ea este mai întâi de toate judecată. În lumină Îl cunoaștem pe Dumnezeu, dar mai ales ne cunoaștem pe noi așa cum suntem cunoscuți. Ceea ce ne dezvăluie lumina este așadar neasemănarea noastră. „Ușa care duce din tărâmul întunericului în cel al luminii“ nu poate fi deschisă decât cu credință și pocăință. „Se cuvine să ne pocăim zilnic potrivit poruncii: *Pocățiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor* (Matei 3, 2). Acest îndemn ne impune cu adevărat o atitudine mereu reînnoită.“ „Mântuirea mea nu sunt faptele mele, ci Dumnezeuul meu. Într-adevăr, cine va fi îndreptățit prin faptele legii? Niciun muritor nu va fi îndreptățit în fața lui Dumnezeu, dar mulțumită credinței mele în Dumnezeu nădăjduiesc să fiu mântuit, ca dar al negrăitei Sale milostiviri.¹⁹” Te mântuiești, „nu prin faptele dreptății, ci gratuit“. Ceea ce are omul de făcut este „să audă vestea mântuirii, să se aprindă de dorință după aceasta, să-L cunoască pe Cel Care poate mântui“²⁰.

Iată de ce experiența luminii este nedespărțită de *κατανύξις* simțire dureroasă și liniștită a celui care se deschide lui Dumnezeu din toată temerea sa și se descoperă iertat și iubit – „adâncă smerenie“ care se manifestă prin lacrimi. Virtuțile sunt dăruite oamenilor prin harul de care se împărtășesc cu smerită credință – și toate sunt expresii ale iubirii. Omul când se descoperă sărman devine transparent Iubirii care trezește și purifică propria sa putere de a iubi – devine «omul sărman care-și iubește frații».

Gândirea Noului Teolog a subliniat astfel în chip magistral dimensiunea pnevmatologică a Bisericii, o Biserică a cărei vocație este de a fi cea din Faptele Apostolilor în fiecare moment al istoriei sale. Desigur – și oricât am stărui tot nu este de-ajuns – viața în Duhul și viața în Hristos sunt pentru Sfântul Simeon una și aceeași realitate, a lui *soma pneumatikon*, a unui Trup cincizecimic

¹⁹ *Chapitres...*, p. 57.

²⁰ PG 120, col. 376 D.

am putea spune... Ca la toți marii părinți duhovnicești ai Răsăritului creștin, mistica lui Simeon se întemeiază pe Tainele Bisericii, ele însele o actualizare a Sensului viu al Scripturii. Simeon a scris rugăciuni de pregătire personală pentru împărțășanie, folosite și acum în Biserica Ortodoxă, rugăciuni răscolitoare prin smerenie și dragoste, care unesc în chip nedespărțit întâlnirea existențială cu Domnul de sensul unei participări ontologice la focul dumnezeiesc: „Că Tu ai zis, Stăpânul meu, Tot cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu întru Mine rămâne și Eu întru dânsul. Cu totul adevărat este cuvântul Stăpânului și Dumnezeuului meu, că cel ce se împărțășește cu darurile cele dumnezeiești și îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu, Cela ce ești din Lumina cea cu trei străluciri, Care luminează lumea. Deci pentru ca să nu rămân singur, fără de Tine, Dătătorule de viață, suflarea mea, viața mea, bucuria mea, mântuirea lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine, precum vezi, cu lacrimi și cu sufletul umilit... bucurându-mă și cutremurându-mă, cu focul mă împărțășesc; iarbă uscată fiind eu, și – străină minune! – mă răcoresc nears, ca rugul de demult, care, aprins fiind, nu se mistuia.“²¹ Astfel, Duhul odihnește peste Trupul tainic al lui Hristos, evenimentul profetic se înrădăcinează în instituția sacramentală, deci ierarhică.

Cu toate acestea, Simeon s-a ridicat împotriva oricărui sacramentalism mecanic, despre care John Meyendorff observa că este străin tradiției Răsăritului creștin.²² Botezul cu apă nu înseamnă nimic dacă nu este actualizat într-o „naștere din Duhul“: trebuie ca omul, convertit dintr-odată, „să freamăte“ și lacrimile „să-l curețe și să-i fie un al doilea botez, acel botez despre care vorbește Domnul în Evanghelie: «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu...»” În botezul dintâi, apa este simbolul lacrimilor, iar uleiul ungerii prefigurează ungerea

²¹ Pentru versiunea în lb. română a acestei rugăciuni, cf. *Carte de rugăciuni și acatiste*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1990, pp.145–147 (n. tr.).

²² *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 1959, p. 55.

lăuntrică a Duhului; cel de-al doilea botez, însă, nu mai este o prefigurare a adevărului, ci este adevărul însuși.²³

Interiorizare a Tainelor, interiorizare și a Scripturilor, căci „omul care a ajuns printre casnicii Celui Care a inspirat cărțile sfinte... devine el însuși pentru ceilalți o carte care cuprinde, înscrise chiar de degetul lui Dumnezeu, tainele vechi și noi”²⁴. Astfel, în această suveranitate a lui Hristos-Duhul, este respinsă orice noțiune sărăcăcioasă despre creștinism ca revelație închisă: în *soma pneumatikon*, Duhul, Care cunoaște adâncul lui Dumnezeu, deschide fiecăruia un spațiu nou, infinit, propria sa cale de revelație. Mărturia oculară a apostolilor se multiplică prin mărturia – tot oculară și aceasta – a „bărbaților apostolici”, dintre care cel dintâi a fost Sfântul Pavel. Întreaga viață personală în Hristos Îl revelează în chip nou pe Duhul dătător de viață. „Lanțul de aur al sfințeniei” preschimbă istoria Bisericii în Testament al Duhului, în profetism al Parusiei. „Cei care vorbesc despre Parusie [...] recunosc că de la Sfântul Duh au învățat, potrivit făgăduinței Domnului.”

„Bărbații apostolici” constituie conștiința vie a Bisericii, căci „Domnul nu-i binecuvântează pe cei care se mulțumesc să fie învățători, ci mai curând pe cei care [...] au contemplat în ei înșiși lumina luminătoare și strălucitoare a Duhului și care, în această vedere, această cunoaștere și această insuflare, au cunoscut prin Duhul ceea ce trebuie să spună și să-i învețe pe ceilalți”. Nu trebuie căutat aici vreun îndemn la răzvrătire: trebuie doar „să ne rugăm zi și noapte” pentru cei „orbiți de trufie” pentru ca aceștia „să primească învățătura adevărată a Duhului Sfânt”. Totuși, nu poate exista garanție exterioară pentru Adevăr, iar episcopii și stareții trebuie să corespundă funcției lor printr-o metamorfoză duhovnicească. El însuși preot, Simeon nu a pus niciodată sub semnul întrebării necesitatea preoției sacramentale pentru săvârșirea

²³ *Chapitres...*, p. 50.

²⁴ *Petite Philocalie*, p. 174.

tainelor, inclusiv, orice s-ar putea spune, a tainei pocăinței. Dar a amintit că mărturia autentică și adevărata paternitate duhovnicească țin de aspectul personal, și nu de cel funcțional al Bisericii.

Așa cum Duhul nu este, potrivit sublinierii Sfântului Fotie, într-o legătură de dependență ontologică față de Fiul, ci într-o legătură de subordonare reciprocă, tot așa stau lucrurile și cu relația dintre aspectul profetic al Bisericii și cel sacramental și ierarhic. Energia Tainelor – care postulează instituția ecleziastică și succesiunea apostolică – constituie seva profetismului „bărbaților apostolici“. Aceștia la rândul lor reformează instituția din interior, împiedicând-o să se instaleze în autosuficiență, amintind că botezul cu apă nu înseamnă nimic fără botezul lacrimilor, nici harisma funcțională fără efortul de a o interioriza... Importanța acordată de Simeon conștiinței personale, „părintelui duhovnicesc“ liber ales, indiferent de locul său în ierarhie, Scripturii care trebuie să ne călăuzească dacă nu putem găsi un astfel de învățător²⁵, iată tot atâtea aspecte ale acestei libertăți în Duhul prin care se definește Ortodoxia, așa cum se definește și prin acel simț al tainei. Nu putem afirma, ca Pr. Hausherr, că Simeon ar fi „un protestant *avant la lettre*“. Dar poate că, dacă elaborarea pnevmatologică, al cărei martor necesar și uneori excesiv a fost, ar fi putut fi acceptată de către Apusul care nu o ignorase chiar pe deplin, acest fapt ar fi permis Reformei din sec. XVI să rămână înăuntrul Bisericii și să nu fie ea însăși covârșită de anabaptism și de penticostalism.

²⁵ *Chapitres...*, pp. 41, 107–108.

III

SFÂNTUL MUNTE

La sfârșitul primului mileniu, în momentul în care Biserica, în Răsărit, își concentrează mărturia asupra îndumnezeirii omului prin Duhul, ea își ridică în inima spațiului său harismatic o aleasă vatră de rugăciune și de înduhovnicire: Muntele Athos. Sinaiul se afla pe atunci într-o poziție prea excentrică față de noul univers ortodox. Athosul, în schimb, în contact atât cu lumea slavă, cât și cu cea greacă, legat prin Mediterana atât de patriarhiile apostolice, cât și de creștinătatea latină, părea predestinat să devină inima unei Biserici care se definește pe sine îndeosebi ca o taină a îndumnezeirii.

Athosul este un munte în plină mare, unul din acele locuri unde natura își oferă sieși un altar, cu toată bogăția unui simbolism primordial: centru, axă, sămânță a raiului în mijlocul apei. O legendă caracteristică dă acestor semnificații cosmice o împlinire creștină: Maica Domnului, cu puțin timp înainte de Adormire, va fi vizitat Athosul, l-ar fi binecuvântat și ales ca grădină a sa. Astfel, „sfântul munte“ se află prins într-o mișcare de îndumnezeire marială, el este paradiziaca „grădină a Maicii Domnului“, a Celei Care împărtășește oamenilor energiile Duhului, a Celei în Care cosmosul își regăsește caracterul de

teofanie. Pe culmea Athosului se înalță acum un paraclis al Schimbării la Față, unde în fiecare an, pe 6 august, monahii vin și aprind un foc uriaș. Căci această grădină de foc este locul anevoioasei preschimbări a trupului „psihic” în „trup duhovnicesc”: asceză, nu a sufletului împotriva trupului, ci a trupului înviat împotriva trupului morții, care caută întregul *eros* al omului pentru a-l preschimba în receptacul al *Agapé*: iată de ce, ne spune legenda, Maica Domnului a interzis Athosul tuturor femeilor – în afară de Ea însăși, singura feminitate integral pozitivă printre atâta *eros* masculin, hărăzit să zămislească nu alte vieți muritoare, ci pe sine însuși – pentru toți, în Cel Înviat.

Încă de veacuri, se pare, în peninsula viețuiau sihaștri. Focul care avea să încununeze Athosul a fost mai întâi subteran – sămânță a învierii în adânc: Sfântul Petru Athonitul, în sec. IX, s-a rugat cincizeci de ani într-o peșteră, iar sihaștrii de la Athos alcătuiau de pe atunci o confederație recunoscută de puterea imperială.

Dar, pentru a conferi monahismului athonit cadrul solid și suplu al dezvoltării sale plene, era nevoie de viața cenobitică, nu închisă în sine, ci ca temei pedagogic, iubire lucrătoare, de unde contemplația poate izvorî mai curată.

Și pe Sfântul Munte, abia în sec. X, încep să apară mănăstirile, mulțumită unui mare ctitor, Sfântul Athanasie Athonitul. Acest uriaș, care căra de unul singur grinzile grele, urnea blocurile de piatră, purcede în 963 la construirea unei lavre (astăzi mănăstirea Marii Lavre). Se bucură de sprijinul lui Nichifor Focas, fiul său duhovnicesc, mare conducător militar, apoi împărat cu soartă tragică. Rânduiala pe care o stabilește Athanasie amintește de cea a Sf. Teodor Studitul, cu unele influențe benedictine¹. Numeroase mănăstiri apar încă de la sfârșitul sec. X: Vatopedou, Zographou, Filotheou, Dochiariou, Xenophon și Iviron. Monahii vin din întreaga lume creștină: în timpul vieții Sfântului Athanasie, nu

¹ V.H.G. Beck, „Die Benediktinnerregel auf dem Athos“, *Byz. Zeit.*, Band 44, 1–2, 1951, pp. 21–26. Cf. Ierom. Pierre L’Huillier: „Origine et développement du monachisme athonite“, *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe*, nr 21, p. 35.

numai greci, ci și georgieni (acei „iviri“ care dau numele mănăstirii Ivron), italieni, fără îndoială și slavi din sud. Rușii aveau să vină la începutul sec. XI, sârbii la sfârșitul celui de-al XII-lea.

Astfel, Athosul devine locul panortodox prin excelență, în momentul în care sunt evanghelizate noi popoare, locul unde liturghia este tradusă în noi limbi, unde, așadar, Imperiul Bizantin nu mai constituie – decât într-un mod cu totul teoretic – cadrul ecumenic al Bisericii. Caracteristic pentru această nouă perioadă este faptul că unitatea ecleziastică se realizează pe plan pnevmatologic și harismatic, și nu prin vreo instituție centralizatoare. Imperiul avea să se prăbușească în sec. XV, dar Athosul își păstrează de-a lungul epocii moderne, în pofida dominației otomane, rolul său unificator. La Athos, diversitatea felurilor de viață monastică este extremă, cu posibilitatea de a trece de la unul la altul. Rânduiala Sfântului Athanasie coexistă cu rânduiala pur benedictină după care viețuiesc monahii amalfitani – reprezentanți ai Italiei și ai Apusului la Sfântul Munte. Ascultarea și sărăcia sunt atenuate în mănăstirile „idioritmice“, unde fiecare monah se bucură de multă independență în a-și organiza și a-și câștiga existența. Îndeosebi viața cenobitică – în ciuda inevitabilelor tensiuni – rămâne deschisă eremitismului, care înglobează la rândul său sihaștri, „zăvorâți“, schituri unde un părinte ales în mod liber viețuiește cu câțiva ucenici. Sistemul federal, care face din Athos o adevărată „republică monahală“, este confirmat de împărați în 970 și 1046: afacerile interne țin de Consiliul stareților, iar interesele comune sunt reprezentate în exterior de un Protos desemnat pe viață.²

Sfântul Athanasie a murit pe la 1003, zdrobit de prăbușirea unei cupole pe care tocmai o construise. Dacă la Athos totul este semn, atunci această moarte a unui mare constructor ar putea sugera, față de concepția originală a unui monahism harismatic, precaritatea edificării, a obiectivării sociologice...

² Mai întâi de către împărat, apoi, începând din sec. XIV, de către patriarhul de Constantinopol.

„În tăcere se ascunde filosofia cea mai profundă a creștinismului – scria un monah athonit din sec. XX, moștenitor al unei tradiții neîntrerupte – ...Sfântul Isaac spunea că toate virtuțile noastre la un loc nu se pot compara cu virtutea tăcerii. Îmi închipui că, în cer, tăcerea va realiza acea armonie arzătoare în care sfinții și duhurile fericite cresc la nesfârșit, rotindu-se într-un univers de lumină... Credeți-mă“, spunea sihastrul, „nu există decât un singur lucru adevărat, care domnește stând pe tronul măreției și se întinde până la cea mai mică umbră a celei mai neînsemnate făpturi. Se numește *Agapé*, Dragoste. Dragostea este izvorul din care curge neîncetat, în afara cetății lui Dumnezeu, râul de har care adapă întreaga zidire pentru a-i da viață... Ea a creat totul și cuprinde totul. Ea a dat naștere la toate și încălzește totul. Ea inspiră și călăuzește totul... Cum să dobândești dragostea?... Cum altfel, frate, dacă nu prin dragoste?... Cum L-am putea atrage pe Hristos în noi, dacă nu prin curăția inimii? Și cum să dobândești această curăție, dacă nu prin respectarea poruncilor? Și cum să urmezi poruncile fără lacrimi, fără rugăciune și fără nevoie? Amintiți-vă ce ne învățau Părinții: Dăruiește-ți sângele și primește Duhul.“³

Ceea ce frapează la părinții duhovnicești ai noii epoci, spre deosebire de monahii uneori abuzivi și tumultuoși ai veacurilor IV și V, este caracterul lor irenic. Într-o epocă de *estrangement* mereu crescând între Apus și Răsărit, ei știu să facă distincția între esențialul Bisericii și obiceiurile locale. La Athos, mănăstirea benedictinilor italieni va supraviețui „schisme“ sec. XI și nu va dispărea decât odată cu monstruoasa rătăcire a celei de-A Patra Cruciade.

Această perspectivă de ecumenism duhovnicesc conferă sensul plinar figurii remarcabile a Sfântului Nil al Calabriei (910–1005). În sec. X, în Italia de Sud, unde Bizanțul își recăpătase poziția solidă, înfloarește „o nouă Thebaidă, a cărei faimă se va răspândi

³ Theoklitos Dionysiatos, Μεταξύ οὐρανοῦ καὶ γῆς, Atena, 1956, p. 83.

în întreaga lume bizantină, până la Constantinopol și Ierusalim⁴. Sfântul Nil, la început sihastru, atrage apoi o mulțime de ucenici și ridică o mănăstire în apropiere de Rossano. Amenințarea sarazină îi împinge, pe Nil și pe tovarășii săi, în pământ latin, unde vor fi primiți de benedictinii de la Montecassino. La cererea acestora, slujbele sunt săvârșite după ritul răsăritean, iar Nil compune un imn în cinstea Sfântului Benedict. Se poartă lungi convorbiri despre viața ascetică. Se abordează divergențele disciplinare care aveau să devină în curând prilej de ură, iar Nil știe să înțeleagă și să justifice obiceiurile latine: astfel, postul apusean de sâmbătă, denunțat uneori în Răsărit ca fiind un obicei iudaizant, lui i se pare o pregătire îndreptățită pentru duminică...

Sfântul Nil se stabilește în cele din urmă la Grottaferrata. Prin el, o însemnată mărturie pnevmatologică a Răsăritului este împărtășită lumii latine. Dar, cu excepția unor aspecte din mișcarea eremitică din sec. XI și a franciscanismului, el își va găsi cu greu locul într-o Biserică pe cale să-și amplifice structura ierarhică și care vede în Duhul Sfânt mai ales un „trimis“ al lui Hristos. De la Sfântul Nil la Ioachim de Fiore și la *fraticelli* (dintre care unii se vor refugia în mănăstirile tesaliene ale Meteorelor), suflul pnevmatologic venit din Răsărit se va amesteca cu ampla mișcare a pauperismului evanghelic, cu ereziile împotriva Sfântului Duh, care nu vor înceta să zguduie subsolul duhovnicesc al Apusului, pregătind în același timp anumite aspecte ale Reformei și ale lumii moderne.

⁴ Jules GAY, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, Fontemoing, 1904, p. 254.

IV

ISPITA BOGOMILĂ¹

Pnevmatologia Sfântului Simeon și a unora dintre ucenicii săi, ca Nichita Stithatul, nu era lipsită de riscuri, mai ales de riscul de a dizolva în subiectivitate aspectul obiectiv al Bisericii, sau de cel al unui profetism individual, rupt de viața sacramentală și comunitară a Trupului lui Hristos. Mișcarea bogomilă, deosebit de vi-guroasă în sec. XI și XII, accentuează până la caricatură tendințele anumitor cercuri de „zeloți” și de „maestri spirituali”; ea elogiază, am putea spune, o pnevmatologie separată de hristologie, opusă, într-o perspectivă dualistă, „materialismului” Tainelor – pe scurt, o înviere fără acea cruce pe care bogomilii o resping.

În dialectica vieții religioase bizantine, bogomilismul a fost, poate, „abreacția” inevitabilă care a constrâns Biserica să precizeze inserția eclezială a pnevmatologiei.

Gnoza, îndeosebi cea marcionită, îmbogățită cu teme maniheene, a cunoscut un nou avânt în sec. VIII, în secta mistică și războinică a pavlicienilor care, la un moment dat, au înființat un stat independent la limita răsăriteană a Imperiului Bizantin. Acest stat

¹ Cf. Dimitri Obolensky, *The Bogomiles*, Cambridge, 1948.

a fost distrus de basileii iconoclaști, care au deportat în Tracia un mare număr de pavlicieni, văzând probabil în aceștia niște posibili aliați în lupta împotriva icoanelor. De acolo, profitând de disputele dintre misionarii greci și latini, pavlicianismul a pătruns în Bulgaria, unde a fost reformat, în sec. X, de un preot numit Bogomil, „cel iubit de Dumnezeu“, echivalentul slavon al grecescului Teofil: „Bogomil este iubit de Dumnezeu, el este cel care se închină în duh și în adevăr.“ În 1018, Imperiul Bizantin distruge Primul Țarat Bulgar și-i anexează teritoriul. Ierarhia, alcătuită pe atunci din greci, sprijină efortul de elenizare. Așa că nu e de mirare că bogomilismul a căpătat în Bulgaria un caracter popular și național – de revoltă împotriva unui episcopat nu numai sprijinit de străini, ci și complice cu aceștia. Totuși, mișcarea nu poate fi redusă la cauze sociologice. Legat de o sensibilitate religioasă foarte răspândită în Evul Mediu, bogomilismul se răspândește în Imperiul Bizantin, propagându-se atât în lumea slavă, cât și în cea latină.

În bogomilism pare a se realiza o întâlnire între dualismul pavlician și tradițiile messaliene solid înrădăcinate în Tracia: acel messalianism – umbră tenace a monahismului răsăritean – care propovăduia necesitatea unei experiențe sensibile a dumnezeirii, ineficacitatea Tainelor și importanța rugăciunii individuale, ca fiind singura necesară.

Pentru bogomili, ca și pentru gnostici, adevăratul Dumnezeu nu ar putea fi creatorul acestei lumi în care binele se împletește cu răul. Demiurgul este fiul Său răzvrătit, Satanael. Satanael a creat trupul, atât pe cel al lumii, cât și pe cel al omului. Dar cum el nu era în stare să-l și însuflească, Dumnezeu, în nesfârșita Sa milostivire, i-a insuflat lui Adam o scânteie din dumnezeirea Sa. Cu toate acestea, îngreunat de trupul netrebnic, omul a rămas robul lui Satanael. Atunci, Tatăl L-a trimis pe pământ pe cel de-al doilea fiu al Său, Iisus, care-I rămăsese credincios. Acesta îl păcălește pe Satanael, luând aparența unui trup: perspectivă docetică, potrivit căreia Patimile și crucea sunt iluzorii, o minciună destinată mincinosului. Iisus descoperă oamenilor iubirea Tatălui, îi

ia lui Satanael atributul dumnezeirii, indicat prin sufixul *el*, și-l limitează la materie, care nu-i mai poate prinde în mreje pe cei duhovnicești. Înălțat înapoi la Tatăl, Iisus îl lasă pe pământ pe Duhul Sfânt, Care le dă viață bogomililor, „adevărații creștini“, și-i eliberează de materie. Trupul nu învie – învierea trupurilor ar fi o înviere a mormintelor – doar duhul, emanație dumnezeiască, devine conștient de originea sa și se întoarce la Tatăl...

Adevărata Biserică este o societate întru totul evanghelică de oameni săraci, curați, săritori, care trăiesc în comuniunea Duhului, dușmanul neîmpăcat al formei și al literei. Tainele – legate de materie – și ierarhia bisericească sunt o născocire diavolească menită să-i subjuge pe cei trupești. Botezului cu apă administrat de Biserică i se opune botezul liber resimțit în Duhul Sfânt, iar ierarhiei, inspirația personală a „apostolilor“ și a celor „desăvârșiți“.

Totuși, spre deosebire de catarii apuseni, bogomilii nu se opun fățiș Bisericii, ci încearcă să se integreze în ea ca un cerc inițiat, ai cărui membri ar avea îngăduința de a practica un fel de „joc dublu“. Bogomilismul pătrunde îndeosebi în mediile monastice, cărora nu face deseori decât să le accentueze tendințele majore. Deveniți bogomili, unii monahi răătăcitori, adeseori vraci sau înzestrați cu puteri tămăduitoare, câștigă încrederea poporului, care vede în ei autentici martori ai Evangheliei. În sec. XI, un monah vraci, macedonean de origine, Vasile, organizează această mișcare la Constantinopol. Este înconjurat de doisprezece „apostoli“ și adună numeroși ucenici. Împăratul îl prinde și-l arde pe rug pe hipodrom. În 1140, un sinod întrunit în capitală condamnă scrierile unui alt monah, care susținea prezența a două suflete în om, unul de lumină, celălalt de întuneric. În 1143, sunt depuși din treaptă doi episcopi din Capadochia, pentru simpatii și complicități bogomile, iar în 1147, este depus chiar patriarhul ecumenic. În Serbia, cneazul Ștefan Nemanja înăbușe secta cu asprime; un sinod îi condamnă pe „cei care hulesc împotriva Duhului Sfânt“. În Rusia, episcopul de Rostov, Teodor, devine bogomil. Este condamnat de Sinodul de la Kiev în 1169. Îndeosebi în Bulgaria, bogomilismul se consolidează odată cu restabilirea regatului bulgar,

la sfârșitul sec. XII. Regele eliberator Ioanichie, în lupta împotriva grecilor și a clerului lor, se sprijină pe bogomili și se gândește chiar la un moment dat să facă din credința lor religie națională.

Soarta dualismului medieval în Apus este cunoscută: opoziție fățișă, zdrobită de Cruciadă și de Inchiziție, sau – mai ales în Italia – confluență cu acele mișcări ale pauperismului evanghelic pe care Biserica nu le va putea asimila decât parțial. În Răsărit, puterea seculară a combătut pe ici, pe colo bogomilii din pricina atitudinii lor antisociale – într-adevăr, ei respingeau orice autoritate, considerând că vine de la diavol, și refuzau căsătoria. Dar Biserica nu a căutat atât să-i anihileze, cât să-i convertească și, treptat, a reușit să absoarbă bogomilismul grație locului pe care a început să-l acorde Duhului Sfânt, precum și ministeriului harismatic, atât de popular, al slujitorilor săi și învățăturii sale, care nu îndreptățește materia căzută, ci o eliberează și o transfigurează. Iată de ce bogomilismul nu a dispărut decât foarte lent și nu fără să lase urme persistente. În sec. XIII și XIV, a devenit religie de stat în Bosnia, la frontiera, „scandaloasă” prin însăși existența sa, dintre Apusul și Răsăritul creștin. În sec. XV, hăituiți de Inchiziție și de ordinele cavaleriești ungurești, bogomilii bosniaci s-au convertit la islam – către care îi predispunea docetismul concepției lor despre răstignire². În Bulgaria, sectele bogomile au supraviețuit până în sec. XVIII. În Balcani și în Rusia, bogomilismul a influențat folclorul și a inspirat multe obiceiuri și credințe paracleziasice, punându-și pecetea în mod profund pe religiozitatea populară. În Rusia mai ales, operele de transmitere – nu de origine – populară, ca *Versetele duhovnicești*, sunt în parte de proveniență bogomilă. Tot atâtea mărturii ale unei absorbții lente, permisă de dimensiunea evanghelică și pnevmatologică a

² Între dualiștii europeni și anumite medii musulmane se stabiliseră contacte încă din sec. XII, poate pe baza unui sincretism răsăritean: cf. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsin*, IX, ed. Venise, 1527, p. 134: „Patarinii trimiseseră agenți la sarazini (din Egipt) pentru a face o înțelegere cu aceștia.”

Ortodoxiei și care a deformat uneori această dimensiune până la diverse forme de individualism inspirat sau de iluminism.

Dar esențialul nu se află aici, ci în corectarea adusă de Bizanț elaborării sale pnevmatologice. A părut absolut necesar ca experiența Sfântului Duh să primească un temei eclezial solid. Aceasta va fi mai ales lucrarea sec. XIV, când bogomilismul pătrunde până și la Athos și când o mișcare de democratizare creștină, cea a „zeloților“, ridică populația marilor orașe. Cu toate acestea, efortul de înrădăcinare eclezială se face simțit încă din sec. XII, care nu întâmplător este secolul marilor canoniști. Împotriva oricărui relativism esoteric, împotriva oricărui spiritualism, canoanele precizează forma Bisericii. Zonaras, „maestrul canoanelor“, arată în structura Bisericii înscrierea istorică a tainei care-i dă viață, cea a Sfintei Treimi, a „sfatului dumnezeiesc“, acea diversitate în unitate pe care o reflectă și organizarea Bisericii – fie că este vorba de acordul conștiințelor personale, fie de unitatea Bisericilor locale. Zonaras, care intră în monahism la o vârstă înaintată, era totodată și un mare ascet. Canoanele sunt pentru Biserică ceea ce asceza este pentru om: așa cum conștiința Învierii nu poate fi despărțită de Cruce, tot așa aderarea la realitatea lăuntrică – dar nu nevăzută – a Bisericii cere supunere la ordinea sa canonică.

Marii canoniști ai sec. XII au fost implicați în mod semnificativ în controversele euharistice în care se precizează strânsa legătură dintre Hristos și Duhul, într-o perspectivă care pregătește marea sinteză palamită. Împotriva afirmației unor teologi raționaliști, cum că pâinea și vinul se preschimbă doar în trupul și sângele lui Hristos mort și supus stricăciunii, marii teologi și canoniști bizantini descifrează semnificația *zeonului* și subliniază caracterul „pnevmatic“ al euharistiei. În timpul Întrupării, omenitatea lui Hristos, așa cum a arătat Sfântul Maxim Mărturisitorul, era în același timp și îndumnezeită, și răstignită, până când, pe cruce, moartea a fost înghițită de viață. Pictorii bizantini, pentru a sublinia că respectiva concepție nu are nimic de-a face cu

docetismul, au început, chiar înainte ca Apusul s-o facă, să-L înfățișeze pe Iisus mort pe Cruce. Dar această moarte este dătătoare de viață, iar măreția artei este de a-L înfățișa pe Cel Răstignit pătruns de energiile dumnezeiești, păstrat nestricăcios de Duhul.

Astfel, îndumnezeirea, prin harul Sfântului Duh, apare nedespărțită de euharistie, de participarea la moartea-înviere a lui Hristos, actualizată în tainele Bisericii. Viața duhovnicească nu este esoterism, nici profetism individualist, ea este o „ecleziofanie“.

V

TRANSCENDENȚĂ ȘI SISTEM

În timpul acestei perioade, și îndeosebi al dinastiei Macedonene (867-1056), civilizația propriu-zis bizantină își atinge vârsta de aur. Se afirmă un sistem, un sistem creștin, desigur, dar mai complex decât am bănuî la prima vedere. Între elenism și creștinism – polii acestei civilizații – nu a existat cu adevărat o fuziune, ci o „simfonie“ fecundă, care uneori se prăbușește, lăsând locul unei tensiuni încrâncenate. Elenismul e departe de a-și fi pierdut încărcătura de sacralitate – de imanență socială și cosmică. Creștinismul, în pofida ispitei imperiale, își păstrează caracterul eshatologic: poate însufleți, dar nu se poate închide. În acest capitol, dorim să evocăm pe scurt câteva aspecte ale acestei întâlniri.

În pofida sistemului creștin, dualitatea între Biserică și Stat, între creștinism și cultura laică, persistă evident. Universitatea imperială, ca și școlile municipale și multe școli particulare nu au fost niciodată instituții eclesiastice. Acolo sunt predate literele, filosofia, științele, dar nu și teologia. Anumite dispoziții ale dreptului de origine romană, în ciuda unui efort considerabil de unificare, nu au fost niciodată acceptate de Biserică, în special în domeniul matrimonial. Cercuri de laici erudiți, îndeosebi juriști

și funcționari, studiază și caută permanent să îmbogățească patrimoniul Antichității. În această ambianță de aleasă cultură, legată de altfel de persistența vieții urbane, a unei lumi deschise, în care circulă mărfurile și ideile, raționalismul de tip aristotelic nu a pus niciodată probleme. Încă de timpuriu, Biserica l-a golit de implicațiile sale metafizice și l-a transformat într-o pură gimnastică a minții, prețioasă la nivelul subordonat al unei teologii didactice: nu pentru a demonstra credința, ci pentru a o arăta, și mai ales pentru a o elibera de erori. Se pare chiar că Biserica greacă ar fi favorizat în domeniul științific o raționalitate liberă și sănătoasă¹ pentru a lupta împotriva superstițiilor populare, și mai ales împotriva practicilor magice ale neoplatonismului și chaldeismului, care continuau să persiste din abundență și să fascineze civilizația bizantină. Școala patriarhală, școală superioară de teologie, independentă față de Universitatea imperială, predă mai întâi, ca „pedagogie a porții“, un aristotelism redus la exercițiul rigorii. Învățământul propriu-zis teologic care urma era centrat în întregime pe Scriptură, mai ales pe Noul Testament, cu doi profesori principali, „al Evangheliei“ și „al Apostolului“.

Totuși, cel care a sporit neconținutul tensiunea eshatologică dintre Biserică și lume a fost în primul rând monahismul. Spre deosebire de Apus (și de Rusia), monahii bizantini nu au fost nevoiți să educe și societatea, foarte cultivată ea însăși. „Ambianța generală, deja suprasaturată de cultură, unde curente de gândire cele mai diverse – și adeseori cele mai echivoce – se confruntau la tensiune maximă, îi permiteau, în schimb, (monahismului) să se concentreze în întregime, și în numele Bisericii, asupra confruntării sale esențiale, cea de a da mărturie deplină despre venirea lui

¹ În sec. XI, Kekaumenos, în *Strategikon*-ul său – tratat de etică și de politică creștină – respinge explicațiile mitice ale fenomenelor naturii și caută să ofere explicații pozitive (cf. Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, PUF, 1949, p. 159). În sec. XIV, Sfântul Grigorie Palama subliniază că în științele naturii nu există dogme și îndeamnă la o cercetare liberă (cf. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959, p. 213).

Dumnezeu în trup, de a reface pe deplin, după asemănarea Sa, chipul omului.² Depășind și completând teologia didactică, monahismul bizantin a păstrat tradiția unei teologii existențiale care nu-l desparte pe *a cunoaște* de *a fi*. Astfel, școlile monahale au eliminat din învățământul lor orice urmă de elenism păgân și, în opoziție violentă cu cultura „erudiților”, au pus accentul înainte de toate pe moartea și învierea omului în întregul său – deci și a inteligenței sale – prin participarea sa sacramentală și ascetică la moartea de viață dătătoare a lui Hristos. Hrănindu-se din meditația personală și liturgică a Scripturii, acest învățământ monastic apare ca un permanent comentariu al mărturiei Sfântului Pavel despre „nebunia crucii” și înțelepții acestei lumi, „care au ajuns nebuni” (Romani 1, 22).

Această polaritate tumultuoasă între învățătura teologică și contemplația monastică, apoi fidelitatea față de tradiția părinților ca efort de a metamorfoza în creuzetul Revelației vocabularul elenismului, o sobră și străveche cunoaștere a lui Aristotel, necesitatea de a apăra de prestigiul unei gnoze elenice problematica însăși a Scripturii, toate acestea explică de ce în Răsărit nu s-a constituit o „scolastică” în sensul propriu al termenului. Bizanțul a cunoscut o teologie școlară mediocră și repetitivă, nu acele grandioase edificii speculative, unde rațiunea „naturală” încearcă să demonstreze certitudinile credinței, acele vaste *Summae* unde se trezește și se exercită pasiunea apuseană de a explica... Mitropolitul Eustratie al Niceei, excelent comentator al lui Aristotel, a fost singurul care, la începutul sec. XII, a avansat ideea că învățătura creștină ar putea fi dovedită prin argumente raționale și a încercat să respingă monofizismul armenilor printr-o argumentare silogistică. A fost condamnat pentru erezie (și ne-am putea întreba dacă între nestorianismul în care a alunecat din exces și noțiunea de „teologie naturală” nu există o anumită afinitate), iar tentativele sale nu au avut niciun ecou în Răsărit.

² Un moine de l'Église orthodoxe de Roumanie, *A l'intérieur du mystère de l'unité: le moine, dans L'Église en plénitude*, Paris, La Pierre-qui-Vire, 1962, p. 200.

Comentariile sale la Aristotel, traduse în latină, au fost însă folosite de Albert cel Mare și de Toma din Aquino și au contribuit la victoria definitivă a lui Aristotel în Apus.

Adevărata problemă pe care moștenirea Antichității a pus-o creștinismului bizantin nu a fost așadar raționalitatea aristotelică, ci sacralitatea neoplatonică, împletită uneori cu unele concepții venite din Iran, din Egipt sau Mesopotamia și poate și cu unele culte ale misterior, dintre care unele au supraviețuit până aproape de zilele noastre în regiuni îndepărtate din Tracia și din Anatolia. Platonismul astfel încărcat cu rezonanțe specific religioase pare a fi constituit pentru mulți laici o permanentă ispită. Se înțelege de ce Biserica l-a exclus din învățătura ei, dar putem avea o imagine mai clară a complexității „creștinătății” bizantine dacă nu uităm că platonismul încununa învățământul „profan”, public sau particular.

În timp ce bogomilismul pare a continua o gnoză patetică, istoriosofică, platonismul bizantin, cel puțin în formele sale luminoase, este moștenitorul cosmosului grec, nostalgie după ordine desăvârșită și seninătate. În această viziune, Binele se identifică cu dreapta măsură, sufletul lumii cu dansul pașnic al astrelor, dragostea cu descoperirea, prin cele sensibile, dar dincolo de ele, a armoniei numerelor și a unei rațiuni universale. Legea cetății trebuie să reflecte ordinea cosmică pentru a participa la esența inteligibilă a ființei.

Riscul, pentru cel care s-ar fi mărginit la această perspectivă, era cel de a ignora persoana și istoria, de a identifica dumnezeiescul cu inteligibilul, de a dilua sau nega realismul sacramental printr-un spiritualism semirațional, semimistic.

Între Biserica greacă și un platonism îmbibat de esoterism și teologie, opoziția era inevitabilă. Așa cum nu era însă nicidecum cu filosofia platonice însăși, ale cărei valori de transparentă și participare fuseseră însușite de gândirea patristică și de arta icoanei. Desigur, Sfinții Părinți dăduseră concepției platonice despre

idei un caracter personal și dinamic: ideile nu aparțin ființei lui Dumnezeu, ci voinței Sale creatoare, ele prestabilesc moduri diferite de participare la energiile divine, iar acestea nu se reflectă în creație, ci o pătrund și o transfigurează în măsura în care ființele personale corespund vocației lor.

Bizanțul a fost mereu sfâșiat între simțul biblic și eshatologic al monahilor, alunecând uneori spre obscurantism, și elenismul mirenilor cultivați, ispitiți uneori să facă din platonism o religie. Și totuși, între aceste extreme incompatibile, Bizanțul, asemenea filosofiei religioase rusești din sec. XIX și XX, a visat uneori la o transfigurare a cosmosului grec, a naturii sacre, în strălucirea lui Hristos în slavă.

Un om de știință și totodată un om al credinței, mare umanist și filosof platonician, încearcă în sec. XI să schițeze o astfel de sinteză. Psellos – director al „Facultății de Filosofie“, „consul al filosofilor“, adică șef al unui fel de ordin al celor mai buni umaniști din Constantinopol, „filosofii Senatului“ – îndrăznește să-i scrie patriarhului: „Și eu stau pe un tron nu mai puțin înalt decât al tău.“ El a știut, și în aceasta constă caracterul autentic creștin al gândirii sale, să facă deosebirea între filosofia platonică, în calitatea sa de gândire-limită a umanității, și magiile orientale în care aceasta se împotmolise. Psellos îi consideră pe filosofii greci drept precursori ai creștinismului și se străduie să împace transcendența și ordinea într-o viziune care ierarhizează contemplația monastică și activitatea „politică“ (în vechiul înțeles global al termenului). Dacă, la nivelul *nous*-ului, centru intuitiv al omului, se poate ajunge la asemănarea lui Dumnezeu prin „virtuțile ascetice“, pe planul inferior, dar legitim, al „rațiunii“, aceasta poate fi dobândită prin „virtuțile politice“, care plasează cetatea în ordinea universală și se întemeiază pe imanența „rațiunii“ divine în adâncul sensibilității. În această perspectivă, Psellos a încercat să construiască o cosmologie creștină, rațională, dar atentă și la simbolismul înscris în natura lucrurilor, la corespondențele dintre sensibil și spiritual. Astfel se întâlnesc o observație deseori pozitivă, „contemplația

naturii“ de la Părinții greci, și științele oculte, pe care Psellos le curăță de orice magie anticreștină pentru a face din ele instrumentul unei cunoașteri spirituale a universului...

Gândirea lui Psellos se subordona în întregime revelației și nu pregeta să denunțe cu asprime limitările platonismului. Dar alegorismul său spiritualist și ignorarea celei mai înalte tradiții contemplative a Ortodoxiei o făceau contestabilă sub multe aspecte. Această gândire a divizat Biserica. Era împărțită de episcopi erudiți, cum era Ioan Mavropoulos care fusese magistrul lui Psellos și, într-o epigramă, Îl implora pe Hristos să-i mântuiască pe Platon și pe Plutarh, atât de apropiați uneori de Evanghelie. Dar anumite medii monastice au rămas ireductibile³ și Psellos a fost nevoit să se disculpe de acuzația de raționalism în fața a doi patriarhi.

Neîncrederea Bisericii a sporit atunci când ucenicul și urmașul lui Psellos, Ioan Italos, a răsturnat perspectivele magistrului său și a tranșat chestiunea dogmei creștine potrivit metafizicii neoplatonice. Dumnezeu său este Unul inefabil – natură, iar nu persoană; miracolul este redus la aspecte încă necunoscute ale ordinii cosmice; profesează veșnicia materiei, oglindă a lumii ideilor identificată cu ființa divină. În 1082, Italos este condamnat și trimis într-o mănăstire. Atunci a fost inclusă în *Synodikon*-ul din Duminica Ortodoxiei anatema solemnă „împotriva celor care cinstesc așa-zisa înțelepciune a filosofilor din afară“.

Așadar, dacă este absurd să considerăm creștinismul ca fiind platonizant, ar fi totodată prea schematic să radicalizăm opoziția dintre Atena și Ierusalim, dintre un laicat cultivat, fascinat de platonism, și un monahism susținător al „nebuniei crucii“. Punând din ce în ce mai mult accentul pe imanența energiilor divine,

³ Atunci când Psellos, în 1055, s-a retras la mănăstirea Olimp din Bithynia, la simpla pomenire a numelui lui Platon monahii „își făceau semnul crucii și bolboroseau anateme împotriva acestui Satan elen“ (Sévérien Salaville, „Philosophie et théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117“, dans *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 135).

Biserica trebuia să răspundă nevoii profunde care împingea atâția umaniști către platonism. Un Psellos în sec. XI, un Nicolae Cabasila în sec. XIV schițează sinteze care includ o bogată spiritualitate a laicului. Iar splendoarea artei bizantine stă mărturie pentru un acord deseori izbutit între ordine și transcendență – o transfigurare a armoniei antice în lumina Frumosului suprem.

În domeniile strâns legate ale liturghiei și iconografiei, primele trei secole ale perioadei pnevmatologice din timpul dinastiei Macedonene nu constituie o epocă de inovație și de căutare, ci este una de afirmare a unui sistem și de desfășurare a virtualităților acestuia. Un sistem nu este scutit de perspectiva uniformității: tipicul adoptat de capitala imperiului imediat după criza iconoclastă – simplă dezvoltare de către monahii studii a rânduielii din mănăstirea palestiniană Sfântul Sava – se răspândește irezistibil în întreaga lume ortodoxă. Marea creație liturgică se oprește în sec. VIII; din acel moment, nu se mai creează – decât, cel mult, în domeniul muzical –, ci se fac traduceri, se generalizează, se orchestrează magistral. În schimb, în domeniul iconografic, urmează să fie pusă în practică învățătura despre icoană elaborată de Sinodul VII Ecumenic și să fie înscrisă în spațiul sacru al bisericii desfășurarea noului rit bizantin. Atunci se stabilește regula clasică pentru împodobirea unei biserici cu pictură. În cupolă, simbol al cerului, apare Hristos Pantocrator, înconjurat de cetele îngerești. Aici ordinea imperială pare a avea întâietate față de Evanghelie: înfricoșătorul Pantocrator de la Daphni este mai curând cheia de boltă a unui sistem și poate mai puțin „iubitorul de oameni“. Este viziunea constantiniană a lui Eusebiu din Cezareea, Dumnezeu ca împărat ceresc, Căruia arcele maestre, „cele patru laturi ale lumii“, Îi slujesc drept tron. Pe bolți și pe părțile superioare ale pereților, sunt înfățișați patriarhi, proroci, apostoli, martiri și ierarhi – pietre vii ale Bisericii, care este „prefigurată în persoana patriarhilor, vestită în cea a prorocilor, întemeiată în cea a apostolilor, desăvârșită în persoana mucenicilor, împodobită în cea a ierarhilor“. În absidă, legându-L pe Hristosul în slavă din cupolă de prezența Sa sacramentală,

Maica Domnului Orantă întruchipează Biserica. Acesta era decorul bisericii – astăzi distrusă – descrise de patriarhul Fotie, decor pe care ni-l evocă și mozaicurile din sec. IX și X păstrate la Sfânta Sofia din Constantinopol.

Dar acest decor foarte sobru, schematizare extremă a iconomiei mântuirii, se îmbogățește curând cu un ciclu liturgic, care în sec. XI se dezvoltă în ansambluri magnifice precum cele de la Daphni, Sfântul Luca din Focida, Néa Moni din Chios. Pe pereții transeptului și ai naosului sunt înfățișate cele douăsprezece praznice împărătești ale anului: Bunavestire, Nașterea, Întâmpinarea Domnului, Boboteaza (Epifania, Botezul Domnului), Schimbarea la Față, Învierea lui Lazăr, Intrarea în Ierusalim, Răstignirea, Pogorârea la iad, arătarea Celui Înviat apostolului Toma, Înălțarea și Cincizecimea. În absidă, deasupra Maicii Domnului, este Împărtășirea Apostolilor: Hristos, înconjurat de îngeri care poartă însemnele diaconești, împarte apostolilor pâinea și le întinde potirul. Căci El este Cel „Ce aduce și Care Se aduce“, cum spune liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur. Pe arcul triumfal, în centrul peretelui încă nedezvoltat care desparte altarul de naos, este înfățișat uneori tronul Judecării – „Hetimasia“ – pentru a sublinia caracterul eshatologic al euharistiei care este primită acolo. De altfel, în ansamblu, acest cadru rămâne suplu, personajele și poziția lor schimbându-se adesea. La Sfântul Luca, una dintre cele mai înalte creații ale sec. XI, Pantocratorul este înlocuit în cupolă de Pogorârea Sfântului Duh, fapt caracteristic pentru epoca pe care o studiem.

Această artă marchează vârsta de aur a mozaicului mural, material costisitor a cărui utilizare subliniază prosperitatea imperiului și care, prin felul său de a incorpora lumina în densitate, exprimă de minune hieratismul transfigurării. La Sfântul Luca, cu asprimea sa ascetică, la Néa Moni, unde formele schematizate sunt încercuite cu negru, hieratismul este extrem. Această artă vizionară mărește rolul privirii, iar părinții duhovnicești, înfățișati în număr atât de mare la Osios Loukas, sunt cu adevărat „numai ochi“, după admirabila metaforă a tradiției macariene. La Daphni, ctitorie imperială de la sfârșitul sec. XI, hieratismul se îndulcește,

împletindu-se cu un simțământ specific elen al măsurii senine și al armoniei. În scenele din copilăria Mariei, în pronaos, apare un joc umanist. Dar totul rămâne sobrietate și demnitate...

Cu toate acestea, caracteristicile proprii perioadei pnevmatologice care pune accentul pe latura personală, subiectivă a întâlnirii cu Hristos, sunt marcate tot mai mult în arta sacră, mai ales atunci când eșecurile politice suferite de Comneni zdruncină trufașa rânduială bizantină și îngăduie sensibilității celei noi să se exprime mai bine. Artă maiestuoasă, „obiectivă“, a arhitecturii iustiniene sublinia caracterul comunitar al Bisericii prin unitatea spațiului interior de sub imensa cupolă. În epoca macedoneană, arhitecții constantinopolitani încă mai știau să degajeze acest spațiu, înălțând cupole savante pe pandantive⁴. Dar sub Comneni, și chiar și mai înainte, în școlile de provincie, apare o artă mai „intensă“, mai „subiectivă“, însuflețită, pare-se, de întâlnirea solitară și plină de pasiune cu Hristos pe care a cântat-o Noul Teolog. Echilibrul dintre orizontal și vertical este urmat de o exaltare a verticalei: biserică în formă de cruce greacă, unde cupola, restrânsă, este așezată pe un tambur supraînălțat. De acum înainte, Pantocratorul poate fi văzut mai curând într-o manieră personală decât comunitară. Dimensiunea verticală în aceste biserici este cea a inspirației, a pogorării harismatice a harului: „raza divină“ care atinge inima contemplativului. Nu verticala către cer a artei gotice, ci o verticală orientată de cupolă de la cer spre pământ. În edificiile mai mici, multiplicitatea se substituie unității, dinamismul ia locul plenitudinii statice a epocii precedente. Decorația exterioară începe să fie de o mare bogăție, cu asamblarea policromă a cărămizilor și a pietrelor, „știința asimetriei“ care face ca pereții să nu formeze unghiuri drepte, cupolele să nu fie riguros circulare, iar linia lor, întretăiată de ferestruicile tambururilor, să se lege într-o horă pașnică. Și totuși, nimic pitoresc

⁴ Element arhitectural în formă de triunghi sferic cu vârful în jos, situat în colțurile arcelor mari care sprijină o cupolă, grație căruia se face trecerea de la planul dreptunghiular la cel circular (de ex., la Sfânta Sofia) (n. red.).

aici, căci totul se concentrează în adorare, ci doar „policromia“ înțelepciunii dumnezeiești, viața multiformă a Duhului Sfânt.

În iconografie, sensibilitatea cea nouă se manifestă în căutarea unei întâlniri personale cu Hristos – nu împărat ceresc, ci „iubitor de oameni“, chip al chipurilor, milostivire a milostivirilor, pătimire dătătoare de viață. În 944, în urma victoriilor repurtate de bizantini în Orient, *Mandylionul* de la Edessa, acea pânză pe care Hristos și-ar fi întipărit chipul, a fost mutat solemn la Constantinopol. Din acel moment, reprezentările Sfântului Chip aveau să se înmulțească în lumea ortodoxă, îngăduind până și celor mai nevoiași să prefigureze încă din această lume întâlnirea față către față, pe care Noul Teolog o considera atât de necesară. În 1164, la Nérézi, într-o mică bisericuță macedoneană ctitorită de un membru al familiei Comnenilor, câteva scene ale Patimilor sunt adăugate ciclului liturgic tradițional. Mai ales în *Threnos*, suferința Maicii Domnului strângând în brațe trupul Fiului mort conferă acestei arte o dimensiune profund umană care nu ignoră, ci face și mai patetică pacea suprafirească a Celui Răstignit, certitudine a Învierii.

VI

SCHISMA

Ruptura dintre Răsăritul și Apusul creștine survine în sec. XI și se confirmă prin cucerirea Constantinopolului de către latini, în 1204. Așa cum ne-am propus, vom încerca să privim evenimentele îndeosebi din perspectiva bizantină și în continuitatea neîntreruptă a istoriei Ortodoxiei. Ca să schematizăm, vom merge din exterior spre interior, de la factorii culturali la problemele dogmatice, trecând prin relațiile, atât de importante în acea perioadă a creștinătății, dintre Sacerdoțiu și Imperiu, cât și prin chestiunea primatului.

Încă din sec. IV cel puțin, oamenii Bisericii vorbeau grecește în Răsărit, latinește în Apus și aveau dificultăți în a se înțelege. În spatele limbilor se aflau structuri mentale și statute de civilizație diferite. În Bizanț, continuitatea unei culturi înalte îi permite Bisericii, mai degrabă inspiratoare decât civilizatoare, să folosească cu o libertate suverană raționalitatea antică, în tradiția neîntreruptă a Sfinților Părinți greci. Existența unui laicat cultivat, deseori foarte angajat în viața duhovnicească, și a unui monahism care nu era alcătuit nici din clerici, nici din erudiți, conferă o anumită putere preoției împărătești a creștinilor. În Apus, sunt timpuri barbare:

prăpastia dintre cler, ca unic deținător al culturii, și poporul creștin era mult mai mare și avea să se accentueze și mai mult odată cu „clericalizarea” monahilor și cu celibatul de tip monastic impus preoților, precum și în urma triumfului liturgic al limbii latine inaccesibile majorității. Părinții greci sunt prea puțin cunoscuți, iar continuitatea patristică se mărginește la augustianism. În schimb, teologia mănăstirilor, liturgică și contemplativă, care se adăpa nu doar la izvorul lui Augustin, ci și al lui Cassian, al *Corpus-ului Dionysiacum*, al lui Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul, va rămâne aproape identică cu cea a Răsăritului până în sec. XII. Totuși, platonismul său – de sorginte augustiniană, și în ambianța căruia se inversează semnificația lui Dionisie Pseudo-Areopagitul – o determină să devalorizeze sensibilul sau să-l reducă la un simbolism fragil. Astfel subminată, teologia monastică nu va avea puterea de a echilibra și de a controla teologia didactică, fascinată încă de la sfârșitul sec. XI de raționalismul aristotelician pe care, odată cu redeschiderea Mediteranei, i-l dezvăluie, fără pregătire prealabilă, musulmanii, evreii, uneori bizantinii.

Apusul, care se constituie la începutul celui de-al doilea mileniu, este centrat pe Europa de Nord-Vest, străină de Bizanț, în timp ce Italia, mult timp trăsătura de unire, devine locul de confruntare al celor două creștinătăți care se „cristalizează” în „societăți închise”. În sec. X, Bizanțul elenizează Calabria și Apulia pentru a rezista în fața amenințării ottoniene. În secolul următor, profitând de alungarea treptată a bizantinilor de către normanzi, papalitatea începe să latinizeze aceste regiuni. Este o ciocnire pe orbește a riturilor și disciplinelor, într-un univers mental unde hipertrofierea sacrului conferă fiecărui detaliu o importanță aproape magică: obiceiul răsăritean de a folosi pâine dospită pentru euharistie împotriva obiceiului apusean – recent, de altfel – al azimei, postul apusean de sâmbăta, aici preoți cu barbă, dincolo fără barbă... și problema, cu adevărat serioasă, a posibilității clericilor de a se căsători.

Ar fi greșit să ne închipuim că cei mai buni s-au lăsat constrânși de aceste concepții. La evenimentele din 1054, patriarhul Petru al

Antiohiei i-a cerut patriarhului Constantinopolului, Mihail Cerularie, să „le lase barba celor care și-o rad“, iar arhiepiscopul Teofilact, la sfârșitul sec. XI, în lucrarea sa *Despre erorile latinilor*, îi critică pe cei care confundă elenismul cu ortodoxia pentru a-i acuza fără noimă pe răsăriteni. Pentru Roma, este adevărat, ritul latin avea o semnificație eclezialogică – exprimând primatul –, iar papii vor încerca să latinizeze Orientul cu ajutorul Cruciadelor.

Oricum, chestiunile de rit și de disciplină vor juca un rol esențial pe plan popular, îndeosebi atunci când Cruciaadele îi vor pune față în față cu brutalitate pe greci și pe latini.

Criza iconoclastă și „triumful Ortodoxiei“ au înlocuit în Răsărit un cezaropapism practic cu sistemul „diarhiei“ sau „simfoniei“. Biserica se deosebește radical de Statul care nu trebuie să intervină nici în doctrina sa, nici în rânduiala canonică. La rândul său, Imperiul Bizantin se definește drept lăcaș al Bisericii, instrumentul lucrării sale sociale. Puterea imperială vine de la Dumnezeu – „orice stăpânire vine de la Dumnezeu“, spune Apostolul – și se pune cu bună știință în slujba Bisericii. Aceasta acceptă să vadă în împărat reprezentantul poporului creștin, care concentrează în politic preoția împărătească dăruită tuturor mirenilor. Împăratul constituie capul aceluia *politeuma* creștin, „epistemonarhul“ însărcinat cu „diaconia“ Bisericii pe plan exterior. El este cel care asigură întrunirea sinoadelor și punerea în aplicare a deciziilor acestora. Pe plan mai larg, în calitate de legiuitor creștin, el trebuie, pe cât posibil, să „creștineze“ dreptul și moravurile.

În realitate, împăratul controlează administrația bisericească și exercită o mare influență asupra ierarhiei. Nu a reușit însă niciodată să determine Biserica să se îndepărteze în mod durabil de la învățătura sau de la atitudinea sa fundamentală. Contrar teoriei „diarhiei în forma sa pură, dar potrivit tradiției ortodoxe privind păstrarea adevărului de către ansamblul Trupului lui Hristos, în Bizanț polaritatea nu s-a stabilit atât între împărat și patriarh, cât mai curând între împărat și poporul creștin, însuflețit de monahi și sprijinit întotdeauna de o parte din ierarhie. Rezistență pur

religioasă, al cărei punct culminant nu era revolta, ci mucenicia, întrucât împăratul, chiar și eretic, rămânea împărat. „Prestigiul meu printre bizantini nu este necondiționat“, spunea în sec. XIV Ioan Cantacuzinul. „Cuvintele mele sunt primite și urmate doar în măsura în care exprimă adevărul lui Dumnezeu.“ Astfel, acum câțva timp, unele dogme ecleziastice au făcut obiectul dezbatărilor. S-a discutat în două sau trei rânduri, a fost publicată o decizie a Bisericii. Și totuși, unii nu au fost convinși: „Îți acceptăm decretelor, mi-au spus aceștia, în tot ceea ce privește trupul și te ascultăm pentru că ești împăratul nostru. Dar nu te putem urma atunci când este în joc mântuirea sufletelor noastre.“ Și au rămas pe poziții, deși am puterea suverană de a le confisca averea, de a-i surghiuni, de a-i osândi la moarte. Dar Biserica noastră nu obișnuiește să procedeze așa, pentru că nu există credință cu sila.“¹

Ar fi deci greșit să considerăm „cezaropapismul“ bizantin răspunzător de „schismă“: în sec. XI, ca și în secolele XIII sau XV, împărații, din rațiuni politice, doreau de fapt unirea cu Roma.

Dincolo de inconvenientele majore ale oricărui *establishment* creștin – puterea statului în slujba Evangheliei –, adevăratul pericol al „simfoniei“ era să facă Biserica de nedespărțit de Imperiu. Începând îndeosebi din sec. XII, cu „teoria ungerii dezvoltată de canonistul – și totodată curteanul – Balsamon, Bizanțul este ispitit de visul unui imperiu milenarist, confundând poporul lui Dumnezeu cu poporul deținător al Imperiului: perspectivă a Vechiului Testament, care avea să apese peste ultimul Bizanț, devenit de naționalitate greacă, peste rivalii săi balcanici, iar mai târziu peste moștenitoarea sa, Rusia. Această identificare parțială a elenismului cu creștinismul a jucat un rol incontestabil în separarea survenită în sec. XI și XIII.

În Apus, destinul sacerdoțiului și al imperiului a fost diferit. Alianța (cauzată de pericolul lombard și de neputința Imperiului

¹ Traducere rezumată de John Meyendorff, *Projets de Concile œcuménique en 1367*, Dumbarton Oaks Papers, Number Fourteen, p. 167.

Bizantin devastat de iconoclasism) dintre papalitate și carolingieni creează inițial o anumită confuzie între puteri. Papii legitimează lovitura de stat a lui Pepin cel Scurt și-l încoronează împărat pe Carol cel Mare. Până atunci supus al basileului, suveranul pontif devine sursa noii puteri imperiale – implicit singurul deținător al *plenitudo potestatis*. Înzestrat de carolingieni cu „Domeniul Sfântului Petru“, papa scoate la iveală o Donație a lui Constantin (în realitate o făcătură de la sfârșitul sec. VIII), potrivit căreia primul împărat creștin, plecând la Constantinopol, ar fi transmis papilor puterea imperială asupra întregului Apus. *Donatio Constantini* și încoronarea lui Carol cel Mare aveau să stea la temelia concepției teocratice a lui Grigore VII și a urmașilor acestuia.

Aceste pretenții au fost însă combătute la început – excepție făcând pontificatul lui Nicolae I – de către cezaropapismul împăraților din Apus, carolingieni, apoi ottonieni. În a doua jumătate a sec. X și prima jumătate a sec. XI, papii sunt desemnați de împărații germanici. Introducerea adaosului *Filioque* în *Crez* este rezultatul acestui cezaropapism. Din purcederea *ex ambobus*, Carol cel Mare face doctrina oficială a Bisericii francilor, iar teologii săi denunță erezia grecilor, pe care îi acuză totodată, în faimoasele *Libri carolini*, că idolatrizează icoanele. Aceste acuze, preluate de împărații germanici, se regăsesc la cruciații de la 1204. Carol cel Mare nu-i poate constrânge pe papi să modifice *Crezul*, dar le smulge, așa cum am văzut, un fel de legitimare a filioquismului. În 1014, împăratul Henric al II-lea, la încoronarea sa, cere ca la Roma să se cânte *Crezul* la liturghie, așa cum de multă vreme se obișnuia în restul Apusului și cum papalitatea refuza s-o facă, pentru a rămâne fidelă angajamentelor luate în 880. Atunci a fost proclamat la Roma, pentru întâia oară, adaosul litigios.

Reforma gregoriană se ridică împotriva cezaropapismului, revendicând fățiș *plenitudo potestatis* pentru suveranul pontif. În 1076, Grigore al VII-lea îl excomunică pe împărat și-i eliberează pe supușii acestuia de îndatorirea de a i se supune. Este prima revoluție a lumii moderne: la Milano, merge până la revolta armată. Potrivit *dictatus papae*, papa are dreptul de a purta

însemnele imperiale și de a destitui suveranii. Așadar, în Apus – și se vede divergența cu „diarhia“ bizantină – Biserica înglobează și întemeiază statul, definindu-se ca „societate“ în curs de realizare pământească. Teoria celor două săbii atrage după sine simultan o desacralizare și o clericalizare a preoției împărătești. Deja începe să se trezească, în slujba lui Hristos, simțul apusean al eficacității istorice și al stăpânirii lumii...

În acest context ambiguu, capătă proporții o problemă strict religioasă, privind locul Romei în cadrul Bisericii. Am evocat deja tradiția „sinodală“ a Bisericii vechi, mereu vie în lumea ortodoxă. Bisericile de formație apostolică abundă în Apus, unde ierarhii au convingerea clară de a trona în *cathedra Petri*. Primatul – care a aparținut mai întâi Ierusalimului și apoi Romei – este conceput ca o prioritate de mărturie, un centru de acord, o „întâietate de iubire“ printre Bisericile locale, pentru a le asigura și a le manifesta comuniunea. Pentru „buna rânduială a Bisericii“, sinoadele au acordat episcopului Romei, pe lângă prerogativele sale patriarhale în Apus, un anumit drept de arbitraj în Biserica universală sub forma unui drept de apel moderat. Acest drept se justifică prin moștenirea măreață a apostolilor Petru și Pavel, care „au întemeiat și instituit“ Biserica Romei, ca și prin prestigiul tradițional al primei capitale a Imperiului. Papa este urmașul lui Petru nu numai așa cum sunt toți episcopii, ci și ca primul dintre aceștia în măsura în care, asemenea lui Petru printre apostoli, exprimă credința comună tuturor. Se înțelege că, pentru bizantini, problema primatului a rămas multă vreme secundară față de problema, primordială pentru ei, a adaosului *Filioque*. „Fie ca [papa] să înfățișeze identitatea de credință și să primească întâietatea, pentru ca astfel credința să fie aceea care stabilește rangul, iar nu violența și tirania“, scria în 1089 patriarhul Constantinopolului²...

² Răspunsul patriarhului Nicolae al III-lea către patriarhul Ierusalimului Simeon al II-lea, citat de Venance Grumel în *Échos d'Orient*, t. 38, anul 1939, p. 108.

Această concepție despre Biserică era din ce în ce mai puțin concepția Romei și a încetat cu totul să mai fie odată cu revoluția gregoriană. Începând în mod explicit din sec. IV, papa se consideră, în slujba universalității și a unității Bisericii, asemenea lui Petru însuși, într-un sens special pe care nu-l verifică ceilalți episcopi... În sec. XI, pentru a lupta împotriva cezaropapismului și a feudalizării Bisericii, pentru a desființa simonia și a purifica moravurile clerului, pentru a edifica – și în plan temporal – o societate creștină, Grigore al VII-lea începe să numească și să destituie episcopii în mod suveran, organizează „Sfântul Scaun” ca instanță canonică supremă și necesară și începe deja să afirme infailibilitatea unicului „urmaș al lui Petru”. Această răsturnare de situație – ale cărei consecințe Răsăritul nu avea să le înțeleagă decât odată cu cea de-A Patra Cruciadă – a contat foarte mult în evenimentele de la 1054. Pe atunci, reforma Bisericii latine se contura sub pontificatul papei Leon al X-lea, iar cardinalul Humbert, trimis de papă la Constantinopol, era un reformator înflăcărat: „Aceasta este poziția Bisericii Romei, îi scrie el patriarhului ecumenic: și dacă există în lume o Biserică ce din trufie își manifestă dezacordul cu aceasta, acea Biserică nu va mai fi Biserică, ci nimic altceva decât o adunătură de eretici, o gloată de schismatici, sinagoga Satanei.”

În schimb, pentru mințile luminate din Biserica greacă nu exista decât o singură problemă cu adevărat serioasă – cea a purcederii Duhului Sfânt.

Filioquismul se cristalizează în Apus odată cu instalarea scolasticii, între sfârșitul sec. XI și cel al sec. XIII. Confruntată cu un puternic curent de raționalism și cu o dorință de clarificare și de eficacitate analogă revoluției canonice, teologia apuseană caută să se constituie ca „știință” și să demonstreze adevărurile revelate printr-o speculație de tip aristotelic. În toată evoluția sec. XII „se presimte

ruptura care avea să despartă curând teologia, devenită definitiv o știință, de mistică, sau cel puțin de viața duhovnicească³.

Între dezvoltarea scolasticii și filioquism legăturile sunt multiple, dar greșit cercetate. Ruptura antinomiei trinitare în beneficiul esenței nu este fără legătură cu elaborarea filosofico-religioasă a tonalității substanțialiste. Invers, noua metodă speculativă va preciza consecințele filioquismului presimțite de Sfântul Fotie. La Sinodul de la Bari, în 1098, magistrul primei scolastici, Anselm de Canterbury, dezvoltă doctrina latină după o argumentare silogistică deconcertantă pentru italo-greci. Pozițiile complexe și nuanțate ale Sfântului Augustin sunt schematizate și preluate după modelul unei analize raționale care generalizează și opune. În Dumnezeu – esența intelectuală simplă – persoanele se deosebesc prin două diade de opoziție: Tatăl naște pe Fiul, Tatăl și Fiul fac să purceadă Duhul, nu prin ceea ce-i deosebește, ci prin ceea ce-i face una. Incapabilă să opună trei termeni între ei, rațiunea nu poate, de fapt, decât să-l raporteze pe al treilea la primii doi luați împreună. Tot atât de bine, spune Anselm, ar putea fi opus Fiul unității Tatălui și Duhului, doar că Scriptura nu ne permite opțiunea, întrucât vorbește despre Duhul Fiului și nu despre Fiul Duhului.

Ceea ce, cu Sfântul Anselm, se estompează este așadar noțiunea unei teologii suprarăționale pentru că plasează simultan trei termeni în unitate. Pentru a sugera distanța dintre această nevoie de a explica prin opoziție și tradiția ortodoxă, care se mulțumește să adore dincolo de orice opoziție (ca și de orice resorbție într-o unitate nediferențiată) o plenitudine în care fiecare persoană se relaționează în mod necesar cu toate celelalte, ar fi de-ajuns să cităm aceste rânduri ale unui teolog ortodox din sec. XX: „Tatăl este Tatăl nu numai ca fiind Cel Care naște pe Fiul, ci și ca purcător al Duhului («Care de la Tatăl purcede»), iar Fiul este Fiul nu numai ca fiind Cel Care a fost născut, ci și ca Acels peste Care odihnește

³ Dom François Vandenbroucke, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1961, p. 298.

Duhul Sfânt; iar Duhul Sfânt este Duhul nu numai ca fiind Cel Care poruncește de la Tatăl, ci și ca Acela Care odihnește peste Fiul.”⁴

Acordul de la 880 era precar. Odată Fotie dispărut, nu mai rămăsese decât o ignorare tacită și reciprocă a realității. Răsăritenii se conformează textului semnat de legații romani și preferă să ignore credința Bisericii apusene în dubla purcedere. Papalitatea se mulțumește să evite adaosul chiar și la Roma. Dată fiind decăderea imperiului carolingian, Roma, confruntată cu amenințarea sarazină, caută protecția Bizanțului căruiia dinastia Macedoneană îi restabilise puterea. Iar pentru basilei, alianța cu Roma este prețioasă pentru a-și menține dominația asupra Italiei de Sud.

Politica întârzie schisma, apoi tot ea o grăbește. Într-adevăr, schisma se înscrie în politica antibizantină a imperiului ottonian. Ruptura canonică se realizează în indiferență. Tradiția bizantină o situează în timpul pontificatului lui Serghie al IV-lea (1009–1012), al cărui nume nu mai figurează în dipticele de la Sfânta Sofia. „Din ce motiv? Nu știu, se pare că a fost în legătură cu tronurile”, spune o recenzie a cronicii grecești; o alta invocă „uzurparea drepturilor romane”, adică imperiale; o a treia invocă drept motiv inserția lui *Filioque* în scrisoarea de înscăunare a papei... Comuniunea nu a putut fi restabilită sub Benedict al VIII-lea care, în 1014, la cererea împăratului germanic, acceptă ca, începând din acel moment, la Roma să fie rostit *Crezul* interpolat.

În 1048, pe scaunul pontifical urcă inițiatorul a ceea ce avea să se numească mai târziu Reforma gregoriană. Leon al IX-lea, profitând de loviturile date de către normanzi puterii bizantine, caută să-i smulgă pe italo-greci de sub jurisdicția Constantinopolului și în acest scop încearcă să-i latinizeze.

Patriarhul bizantin Mihail Cerularie era un spirit grosier, incapabil să deosebească esențialul de accesoriu și să se ridice la o viziune ecumenică a Bisericii. În fața atacurilor romane în Italia, se mulțumește să închidă bisericile latine din Constantinopol și să-l

⁴ Serge Boulgakov, *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946, pp. 122–123.

facă pe primatul grec al Bulgariei să lanseze un pamflet, în care sunt atacate fără discernământ, într-un talmeș balmeș, obiceiurile latine.

În 1053 însă, evenimentele politice fac ca situația să fie favorabilă unei încercări de unire. Normanzii, insașiabili, își atacă toți vecinii și-l fac prizonier chiar pe papă. O alianță împotriva dușmanului comun pare a se impune, și ea nu se poate realiza fără reluarea relațiilor canonice. La cererea împăratului, Mihail Cerularie îi scrie papei o scrisoare de bună intenție, iar Leon al IX-lea trimite o delegație la Constantinopol. Aceasta este condusă de cardinalul Humbert de Moyenmoutier, reprezentant al acelor cercuri „lotharingiene“, care, pentru a reforma Biserica, doreau o adevărată teocrație pontificală.

La Constantinopol, Cerularie se arată foarte rezervat, cu atât mai mult cu cât sosește vestea morții lui Leon al IX-lea și implicit vacantarea pentru mai multe luni a scaunului papal. După îndelungi controverse, în care patriarhul, în pofida împăratului, refuză orice concesie, legații papali iau o decizie cu un efect incalculabil: la 15 iulie 1054, ei depun la Sfânta Sofia, pe Sfânta Masă, o sentință de excomunicare împotriva lui Mihail Cerularie și a „partizanilor“ săi. Patriarhul este acuzat de zece erezii – printre care cea de a îngădui „căsătoria după trup“ a preoților și de a fi scos *Filioque* din Crez.

După plecarea legaților, Cerularie își convoacă Sinodul permanent, care îl condamnă pe „Humbert și pe tovarășii săi“, Scaunul Romei nefiind pus în discuție. Totuși, patriarhul, denunțând „erorile latinilor“, pune pe același plan *Filioque*, persecutarea clericilor căsătoriți, folosirea azimei, refuzul intercomuniunii cu preoții care poartă barbă...

Cerularie îi informează de îndată pe patriarhii răsăriteni. Cel mai de seamă, Petru al III-lea al Antiohiei, a cărui patriarhie cuprinde 192 de scaune episcopale și depășește cu mult frontierele răsăritene ale Imperiului, respinge amănuntele inutile și merge drept la esențial: „Dacă latinii“, îi scrie el lui Cerularie, „ar consimți să suprimе adaosul din Crez, nu le-aș mai cere nimic mai

mult, socotind tot restul doar lucruri neînsemnate”.⁵ Iar Psellos, care detesta dogmatismul obtuz al lui Cerularie, afirmă la rândul său: „Vechea Romă luptă cu cea nouă. Nu este vorba despre o problemă minoră sau vrednică de dispreț, ci de temelia însăși a credinței, teologia Sfintei Treimi.”

Într-adevăr, dacă privim cazurile de intercomuniune din sec. XI și XII, toate încercările de unire eșuează din pricina adaosului *Filioque*. Împărații Comneni, prinși între normanzi și selgiucizi, favorizează o apropiere de papalitate, a cărei putere crește neîncetat. Au loc negocieri în jurul anului 1062, apoi în 1072; în 1088–1089, numele papei este reșezat în dipticele Sfintei Sofia timp de optsprezece luni. Dar totul se poticnește de teologia Sfântului Duh⁶ și tot așa se întâmplă și în sec. XII – în 1112, 1136 și 1170 – odată cu lenta descoperire de către bizantini a noii eclezii latine.

Dacă pe plan teologic conștientizarea rupturii se face lent, pe plan popular ea avea să se realizeze în mod brutal prin drama de la 1204.

În dialogul dintre Apus și Răsărit, Cruciadele reprezintă un episod cu atât mai tragic, cu cât era în măsură să prilejuiască o întâlnire la nivel profund. După veacuri de înstrăinare, survine acest fapt, desigur ambiguu, dar uneori rodnic, al unei proximități constante. Îndeosebi la începuturile sale, Cruciada are afinități ciudate cu profetismul evanghelic al marilor părinți duhovnicești ai Bizanțului. Într-adevăr, sfârșitul secolului XI este marcat în Apus de o efervescență religioasă aflată în căutarea unei religii mai spontane, mai personale, mai puțin ierarhice. Sihaștrii – care sunt mireni și propovăduiesc Evanghelia în mod nemijlocit – sporesc ca număr și pun sub semnul întrebării monahismul cenobitic înstărit și clericalizat. Ei sunt cei care inițiază Cruciada ca o nouă

⁵ PG 120, col. 812–813.

⁶ Cu privire la această semnificație strict religioasă a schismei, a se vedea studiul ieromonahului Pierre L’Huillier, „Le schisme de 1054”, în *Messenger de l’Exarchat russe*, nr. 19, pp. 144–164.

formă de *perigrinatio*, practică tradițională în Apus, dar privită de această dată dintr-o perspectivă eshatologică: către Ierusalim, centrul unității, către un Orient legendar, resimțit adesea ca fiind „ioanic” – concepție despre care va da mărturie însuși papa Inocent al III-lea⁷. Prima cruciadă se desfășoară într-un entuziasm eshatologic, poporul creștin trăindu-și unitatea în jurul unor sihaștrilaici, recunoscuți drept părinți duhovnicești.

Întâlnirea se vedește și în cinstirea pe care apusenii o acordă sfinților din Răsăritul creștin. Încă de la prima cruciadă, apostolul Andrei – care, potrivit legendei, ar fi întemeiat Biserica din Constantinopol, apoi ar fi evanghelizat Europa de nord-est – i se arată în Antiohia unui țaran provensal pentru a-i dezvălui locul unde era ascunsă Sfânta Lance. Sfinții militari ai Răsăritului vin în ajutorul cruciaților. Nu are loc doar o afluență a sfintelor relicve către Apus, ci sunt traduse și viețile unor sfinți, a căror popularitate avea să fie imensă, cum ar fi viața sfintei Maria Egipteanca, a sfintei Thais, a sfântului Nicolae al Mirelor – și mai ales, printr-o ciudată reîntoarcere, viața sfântului Alexis, cel din tâi „nebun întru Hristos”, care era de origine romană.

La rândul său, Bizanțul, mai ales în timpul lui Manuel Comnenul, care, în perspectiva reînnoită a unui imperiu universal, controlează și secondează cu eficacitate principatele francilor din Răsărit în lupta împotriva Islamului, elaborează un stil de viață în care cultura bizantină se unește armonios cu virtuțile cavalierești ale Apusului.

Cu toate acestea, întâlnirea nu s-a împlinit în unitate, iar contactul frust, adesea brutal, dintre cele două jumătăți ale creștinătății a dus în cele din urmă la o tensiune fatală. Elanul

⁷ *Sicut per Mariam Magdalenam Iudaeorum intelligitur Synagoga, ita per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus, et apud nos Romae sepulturam accepit, populus intelligitur latinorum; graecorum vero populus per Joannem, qui missus est ad Graecos, Ephesi tandem in Domino requievit* (Scrisoare către episcopii latini din Imperiul latin de la Constantinopol).

pneumatologic al primei cruciade și al „mișcării eremitice“ era în esență popular, amestecat cu superstiții și cu un ritualism de „societate închisă“. Ierarhia îl canalizează, îl transformă: încă de la A Doua Cruciadă, îi respinge pe eremiții itineranți, care căutau să ridice mulțimile printr-o predică eshatologică. Mișcarea va deveni subterană, „eretică“. Profetismul lui Francisc din Assisi, în secolul următor, îl va feri să lezeze Biserica, dar franciscanismul însuși va fi repede denaturat prin obiectivarea instituțională și prestigiul speculației: Sfântul Francisc nu și-a retras niciodată blestemul împotriva lui Pietro Stacia, vinovat de a fi introdus studiul printre frați...

Acest triumf al sistemului face din cruciat soldatul unei societăți structurate și cuceritoare, intolerantă cu celălalt. Mentalitățile populare se ciocnesc, grecii sunt acuzați de duplicitate, chiar de trădare. Lupta dintre imperii, începută cu încoronarea din anul 800, se accentuează, iar germanii vor să distrugă definitiv imperiul rival. Și astfel, hrănindu-se din înfruntarea riturilor în statele latine din Orient, crește certitudinea – absentă la prima cruciadă – că grecul este schismatic și eretic, iar cruciada își va împlini rostul exterminându-l.

În Cipru și în statele francilor din Levant, ortodocșii sunt persecutați, patriarhii lor alungați, ierarhia lor subordonată cu forța patriarhilor latini, ritul latin este favorizat, dacă nu chiar impus. Creștinătatea apuseană, devenită cuceritoare, smulge Ortodoxiei Transilvania, Croația, Dalmația, Italia de sud. Imperiul Bizantin, prins între creștinătatea apuseană și islam, nu poate ține piept colonizării mercantile a cetăților italiene. Și astfel apare inevitabila interacțiune dintre aroganță și ură. În 1182, la Constantinopol mocnește revolta împotriva apusenilor. În 1185, normanzii distrug Tesalonicul.

Și astfel ajungem în 1204 – anul ocupării Constantinopolului de către latini, care nu a fost nicidecum un accident, ci rezultatul unei schisme. La începutul sec. XII, normanzii predica o adevărată cruciadă împotriva imperiului grec, iar Suger, care relatează subiectul, vedea în asta „drumul Ierusalimului, calea Sfântului

Mormânt⁸. Cea de-A Doua Cruciadă era să înceapă cu un asalt împotriva Bizanțului. „Cruciada Germanilor“ din 1195–1198 țintea aproape în egală măsură Constantinopolul, ca și Locurile Sfinte. Această escaladare a urii față de grec – ca fiind diferit, deținător al imperiului, eretic – culminează cu jaful din 13 august 1204. În sunet de trompete, latinii jefuiesc casele și bisericile, distrug icoanele, aruncă sfintele relicve „în locuri mizerabile“, risipesc „Trupul și Sângele Mântuitorului“. O prostituată cântă cântece obscene pe tronul patriarhal. Cronicarul, relatând aceste fapte, schițează o paralelă – încărcată de semnificații pentru viitor – între cruciați și musulmani: „Ei, cel puțin, nu ne violau femeile [...] nu aduceau locuitorii la sapă de lemn, nu-i despuiau ca să-i plimbe goi pe străzi, nu-i dădeau morții prin înfometare sau prin foc... Iată cum s-au comportat cu noi aceste popoare creștine care poartă cruciade în numele Domnului și care împărtășesc aceeași religie ca noi. Cetate care ai fost splendoarea tuturor cetăților și lumina lumii, maică a Bisericilor, izvor al credinței, stăpână a Ortodoxiei, sediu al științelor, ai băut așadar paharul mâniei...“⁹

Cruciații își împart Imperiul Bizantin. Aleg un împărat latin, pe Baldovin de Flandra, care, într-o evidentă convergență cu înverșunarea jafului, denunță printre ereziile grecilor și cinstirea icoanelor. Veneția intră în posesia Sfintei Sofia și îl desemnează pe un resortisant de-ai săi, Thomas Morosini, ca patriarh al Constantinopolului.

Aflând despre violențele petrecute, papa Inocent al III-lea le-a dezaprobat cu cea mai mare indignare. Dar prima sa reacție a fost un cânt de izbândă – scrisoarea *Legimus in Daniele*, către clerul și armata creștină. Dumnezeu a voit ca imperiul Constantinopolului să fie transmis „de la răzvrățiți la fii, de la schismatici la catolici, de la greci la latini“. Cruciații au împlinit taina unirii, nu mai este decât o turmă și un păstor.¹⁰

⁸ *Recueil des historiens des Gaules et de France*, Paris, 1738–1904, vol. 12, p. 18.

⁹ Nichita Choniates, *Istoria*, Leipzig, 1888, pp. 761–762.

¹⁰ *PL* 215, col. 455–461.

Papa confirmă numirea lui Thomas Morosini. În 1205, într-o scrisoare circulară adresată arhiepiscopilor și ordinelor religioase din Franța, el lansează un apel la latinizare: monahii latini să-i înlocuiască în Răsărit pe monahii greci, profesorii și studenții din Paris să ducă în Grecia *litterarum studium*¹¹.

¹¹ *Ibid.*, col. 636–637.

VII

MISIUNE ȘI DIVERSITATE

Odată cu perioada „pneumatologică”, structura lumii ortodoxe se schimbă. Unitatea imperiului „ecumenic”, scena solemnă unde sinoadele cu același nume proclamau marile dogme hristologice, este urmată de diversitatea tipurilor naționale și culturale. Convertirea unor noi popoare nu duce și la integrarea lor unitară. Desigur, când un suveran se convertește, el intră în acea *oikoumene* al cărei centru este Imperiul Bizantin și este legitimat prin acordarea unui titlu nominal în ierarhia imperială. În fapt, el rămâne independent, iar Biserica întemeiată pe teritoriul său este repede înzestrată cu un episcopat național, cu o largă autonomie: episcopii aleg un primat, mitropolit sau arhiepiscop, care este uns de către patriarhul ecumenic (acesta însă, din rațiuni pe care le vom cerceta ulterior, va decide să-l desemneze direct doar pe întâistătătorul Bisericii Ruse...). În contextul unor opoziții naționale uneori aprinse, dar întotdeauna depășite mulțumită conștiinței unei ireductibile transcendente a unității ecleziale, Bisericile Bulgară și Sârbă în Evul Mediu, apoi Biserica Rusă în pragul epocii moderne, își dobândesc „autocefalia”¹ cu acordul Bisericii

¹ O Biserică „autocefală” își desemnează ea însăși întâistătătorul.

mame. Încă de la sfârșitul sec. IX, acea *Epanagogé*, redactată, așa cum am spus, sub inspirația Sfântului Fotie, preaslăvește diversitatea cincizecimică a popoarelor în unitatea Trupului lui Hristos.

De fapt, dacă ritul bizantin se impune în noile ținuturi ortodoxe, o face multă vreme nu în virtutea unui principiu (Chiril și Metodiu foloseau ritul latin în Moravia), ci prin puterea sa de răspândire. Îndeosebi Sfânta Scriptură și slujba Sfintei Liturghii sunt traduse în limbi noi: Biserica răsăriteană, unde comunități numeroase foloseau deja siriaca și georgiana, își confirmă caracterul poliglot, iar adesea misionarii săi sunt cei care înzestresc cu o limbă scrisă popoarele pe care le convertesc.

Marile misiuni bizantine încep în sec. IX, la îndemnul Sfântului Fotie, cu care Chiril și Metodiu, apostolii slavilor, erau prieteni. Constantin (care urma să se călugărească sub numele de Chiril) și fratele său Metodiu erau fiii guvernatorului grec al Tesalonicului. Regiunea era populată de slavi, iar cei doi frați le cunoșteau bine limba. Constantin „Filosoful“ a fost, la Universitatea din Constantinopol, ucenicul și apoi urmașul lui Fotie, care-l însărcinează cu o misiune politico-religioasă la khazari: astfel, el poate observa în Crimeea coexistența unor Biserici de diferite limbi. Deși rămâne laic, se alătură neîntârziat fratelui său, intrat în monahism, și amândoi pregătesc evanghelizarea slavilor, traducând Noul Testament în dialectul din regiunea Tesalonicului. Sunt nevoiți să creeze o limbă scrisă și mai întâi un alfabet, ceea ce și fac, utilizând litere grecești și poate unele caractere ebraice și caucaziene (dar este greu de precizat dacă au creat alfabetul glagolitic sau direct alfabetul Chirilic, mai apropiat de greacă, care va triumfa printre ucenicii lor cu prilejul evanghelizării definitive a Bulgariei).

În 864, Fotie îi trimite pe Constantin și pe Metodiu în Moravia, al cărei principe ceruse misionari de la Constantinopol. Succesul lor este mare și rapid. Într-o perspectivă întru totul ecumenică, ei folosesc liturghia latină, pe care misionarii germanici o introduseseră deja în țară, dar o traduc în limba slavă, ceea ce

le asigură audiența din partea poporului. Refuză să introducă *Filioque* în Crez, dar totodată se adresează respectuos papei pentru a găsi sprijin împotriva detractorilor lor. Căci, într-adevăr, la Veneția, unde misionarii noștri veniseră să ceară hirotonirea de noi clerici, clerul latin a declarat că traducerea liturghiei este o blasfemie, deoarece doar trei limbi, spun ei – ebraica, greaca și latina – pot exprima cuvântul lui Dumnezeu. Împotriva acestor adepți ai „ereziei lui Pilat“ (aluzie la inscripția în aceste trei limbi scrisă de Pilat pe Cruce), Constantin și Metodiu obțin ajutorul papei Adrian al II-lea. Constantin moare la Roma în 869, după ce îmbrăcase haina monahală într-o mănăstire grecească din oraș, primind numele de Chiril.

Metodiu își desfășoară apostolatul în Europa Centrală, ajungând din Moravia până în Panonia, al cărei arhiepiscop devine, în 870. Ioan al VIII-lea îl apără de uneltirile germanice și ajunge să aprobe și el folosirea liturgică a limbii slave. Este momentul reconcilierii dintre Roma și Constantinopol, ceea ce conferă mării misiuni bizantine în ținuturile slave pecetea ecumenicității. Aprobând de papă în 879–880, Metodiu este primit călduros de Fotie în 881–882. La întoarcere, încheie traducerea Scripturii în limba slavonă.

După moartea sa (884), regiunea intră sub protectorat germanic. Latina este impusă în liturghie, iar *Filioque* este adăugat la Crez. În pofida rezistenței populare, ucenicii lui Metodiu sunt persecutați, apoi surghiuniți. Mulți dintre ei, adunați în jurul Sfântului Clement, se stabilesc în Țaratul Bulgar, care cuprindea o mare parte din slavii din sud și pe care-l vor încreștina în profunzime. Biserica Bulgară, ale cărei începuturi au fost umbrite de rivalitatea dintre misionarii greci și cei latini, cunoaște în sec. X o înflorire fără pereche. Atunci se desăvârșește liturghia slavă, se elaborează o nouă muzică sacră, slavona începe să se scrie cu caractere Chirilice. Se înmulțesc textele slave ale Scripturii și cărților liturgice, care, împreună cu muzica bulgărească, aveau să treacă în Rusia kieveană și să-i înlesnească evanghelizarea. Împotriva bogomililor, Sfântul Ioan de Rila († 946) întemeiază un puternic centru

de viață contemplativă. În 927, Biserica Bulgară primește oficial autocefalia, astfel că arhiepiscopii de Ohrida devin patriarhi.

Dar această dezvoltare este curând întreruptă, și încă într-un mod tragic. Regatul bulgar, care rivaliza cu Bizanțul, este distrus de Vasile al II-lea după un război crâncen (986–1014). Autocefalia dispare și arhiepiscopia Ohridei, deși rămâne autonomă, favorizează elenizarea. Ruptura dintre episcopatul grec și popor, despre care am mai vorbit în legătură cu bogomilismul, lămurește caracterul parțial „naționalist” al noii autocefalii bulgare, obținute la sfârșitul sec. XII. Profitând de luptele civile de la Constantinopol, Țaratul Bulgar se restabilește în 1185. Biserica se proclamă autocefală într-un nou centru politic și religios, Târnovo. Regele Ioanichie caută sprijinul Romei și-i favorizează pe bogomili. Abia în 1235 patriarhii de la Târnovo vor fi recunoscuți de patriarhia ecumenică.

În țările din Caucaz, unde Ortodoxia dispune de puternicul bastion georgian, misionarii bizantini evanghelizează, în sec.X și XI, stepele transcaucaziene din Alania și Zecchia.

Misiunea bizantină ajunge în Boemia și în Polonia – unde se refugiaseră ucenicii Sfântului Metodie –, dar opțiunea Ungariei pentru Roma desprinde aceste țări de Constantinopol, ele integrându-se în creștinătatea apuseană, mai structurată (se cunoaște importanța în aceste regiuni a ordinelor cavalierești). Folosirea limbii latine și procesul de feudalizare (favorizat de Biserica germanică, ea însăși foarte feudalizată) merg mână în mână, în timp ce folosirea liturgică a limbilor populare însoțea de obicei păstrarea structurilor comunitare.

În schimb, pornind din Bulgaria, Ortodoxia se răspândește în mod durabil printre slavii din sud. La sfârșitul sec. XII, Biserica se organizează în Serbia.

Rușii – acei *Rhôs* din cronicile bizantine – sunt slavi stabiliți pe marele drum fluvial dintre Marea Neagră și Scandinavia, înconjurați fiind de scandinavi, de variagi sau varegi, pe cale de slavizare. Atacă în anul 860 Constantinopolul și sunt respinși – potrivit tradiției – printr-o intervenție miraculoasă a Maicii

Domnului care ocrotește cetatea cu sfântul său Acoperământ: în mod ciudat, grecii au uitat această „mijlocire“, dar Biserica Rusă o sărbătorește regulat cu multă evlavie (este sărbătoarea emoționantă a *Pokrov*-ului, la 1 octombrie)². Sfântul Fotie rostește atunci cuvinte profetice despre acei dușmani ai imperiului care aveau să devină slujitori de seamă ai Bisericii și trimite misionari la Kiev. Această primă arhiepiscopie a Kievului dispare în 882–883 în urma unei reacții a păgânilor, și nu se mai știe nimic despre misiune, în afară de faptul că în urma ei au apărut creștini în ținuturile rusești. În jurul anului 954, principesa Elga – Olga – primește botezul, poate de la misionari apuseni, căci curând după aceea îi cere împăratului Otto I să trimită o misiune. Dar aceasta eșuează, iar Olga se apropie de Constantinopol. Fiul său Sviatoslav rămâne păgân, poate pentru a-și afirma independența față de bulgari, dar aceste relații cu bulgarii favorizează evanghelizarea, care, timp de un secol, se face așadar prin convertiri personale, într-un mediu adesea ostil. Sviatoslav este un tip de principe nomad și există o anumită proximitate culturală între Rusia kieveană și regatul seminomad al khazarilor, răspântie religioasă unde se întâlnesc islamul și mai ales iudaismul. Povestea legendară a „alegerii credinței“ de către fiul lui Sviatoslav, Sfântul Vladimir, exprimă deci un adevăr profund. Pentru a putea alege cea mai bună religie, Vladimir a trimis soli la musulmani, la evrei, la latini și la greci, iar raportul prezentat de trimișii săi la Constantinopol îl fac să aleagă creștinismul în forma sa bizantină: „Nu mai știam dacă suntem în cer sau pe pământ, căci pe pământ nu se află asemenea frumusețe. Astfel, nu știam ce trebuia să spunem, dar știam bine

² Biserica Ortodoxă Română serbează, de asemenea, tot la 1 octombrie, Sfântul Acoperământ al Maicii Domnului. Intervențiile miraculoase ale Maicii Domnului în apărarea Constantinopolului au prilejuit alcătuirea, încă din sec. VII, potrivit tradiției, a *Imnului Acatist*. După transferul comemorării inițiale de pe 7 august în sâmbăta Săptămânii a V-a, sinaxarele au adăugat și memoria altor asedii ale Constantinopolului din anii 677, 717–718 și 860, făcând astfel din *Acatist* imnul prin excelență al încrederii poporului bizantin în ocrotirea Maicii Domnului, cum declara limpede elocventul său *proimion* „Apărătoarei Doamne“ (n. tr.).

un singur lucru: că Dumnezeu sălășluiește acolo împreună cu oamenii..." În această vertiginoasă alegere a destinului, Rusia nu s-a apropiat nici de Orient – musulman sau iudaizat –, nici de Apus, ca slavii din Boemia sau din Polonia, ci a deschis Ortodoxiei, prinsă între islam și creștinătatea romană, marea cale a unei noi misiuni, către nord. Asemenea Ortodoxiei, ea nu va aparține propriu-zis nici Răsăritului, nici Apusului, ci va constitui unul din locurile întâlnirii lor...

Vladimir este botezat în 987, nu se știe prea bine de către cine, poate de niște preoți varegi. Dar îndată după aceea se află în raporturi strânse cu Bizanțul, o ia de soție pe „porfirogeneta“ Ana și conferă încreștinării un caracter colectiv: „Vladimir a venit cu preoții și cu prințesa și cu cei din Cherson pe malul Niprului și mulțime mare de popor s-a adunat și a intrat în apă [...], iar preoții în picioare înălțau rugăciuni.“ După Kiev, și nu fără violențe reciproce în rezistența și „căderea idolilor“, se convertesc Rostovul, Souzdalul și Novgorodul. Continuă însă o evanghelizare mai profundă grație zelului luminat al principilor Vladimir și Yaroslav, și mai ales a contactelor cu Bulgaria, care transmite noii Biserici Liturgia în limba slavă, prodigios instrument pentru încreștinarea poporului. În primul sfert al sec. XI, se întăresc și se stabilizează relațiile cu Constantinopolul, care organizează mitropolia rusă. Spre deosebire de celelalte mitropolii ortodoxe, unde înțâistătorul este ales la fața locului, mitropolitul Kievului este numit direct de patriarh: aceasta se explică, cel puțin pentru început, prin importanța excepțională a lucrării misionare, care cerea o protecție specială din partea Bisericii mame, cât și prin necesitatea de a-l face pe mitropolit independent de disputele aprinse dintre principii ruși.

Cu câteva excepții (schisma din 1147–1155), relațiile cu Constantinopolul sunt bune, iar mitropolii greci se dovedesc a fi îndrumători eficace pentru poporul rus pe calea Ortodoxiei. La schisma din 1147, episcopul Novgorodului, sfântul Nifon, se opune unei autocefalii arbitrare și intră sub jurisdicția directă a Constantinopolului: din acel moment, marea republică a negustorilor, unde ierarhul era tras la sorți dintre cele trei nume

propuse de Adunarea poporului, dispune, odată cu titlul de arhi-episcopie, de o anumită autonomie ecleziastică, care-i va înlesni lucrarea misionară în imensitățile nordice.

Într-adevăr, începând din sec. XI, misiunea ortodoxă trece din Bizanț în Rusia, ocrotită de principi, dar mai ales răspândită de monahi, printr-o atitudine de prezență mai întâi contemplativă și liturgică printre păgâni. Mulți apostoli pornesc în sec. XI de la Lavra Pecerska din Kiev – asemenea Sfântul Kukșa, apostolul viaticilor, care-și găsește sfârșitul înfruntând un șamanism tenace... Încă de la început, misionarii se adresează atât popoarelor de rasă galbenă, cât și slavilor, inaugurând prodigioasa lucrare de evanghelizare a Bisericii Ruse. Expansiunea Ortodoxiei se face astfel către nord, apoi, descriind o mare circumferință, către regatul khazar, pe Volga. În sec. XII, în timp ce Rusia kieveană cădea pradă anarhiei, Novgorodul, care trăia departe de disputele princiare, îi evanghelizează treptat pe finlandezi, pe ciuziși pe karelieni, până la Marea Albă.

Spiritualitatea ortodoxă s-a împământănit în Rusia cu cei doi poli ai săi: viața liturgică, cu importanța sa deosebită în încreștinarea poporului, și viața monahală, cu dimensiunile sale complementare, de dragoste obștească și de contemplație solitară.

Aceste două aspecte ale vieții monahale le aflăm în stare germinativă, ca să spunem așa, în crearea nucleului duhovnicesc al primei Rusii, Lavra Peșterilor din Kiev. În timp ce acțiunea mănăstirilor ctitorite de principi rămânea limitată, această obște, născută din „postul și lacrimile“ a doi sfinți, Antonie și Teodosie, și sprijinită de evlavia populară, devine curând centrul de rugăciune și de misiune al noii Biserici. Sfântul Antonie, potrivit și numelui său, se situează pe linia pustiei și a tăcerii. Vizitează Sinaiul, se călugărește la Athos și revine în Rusia la cererea starețului său: „Binecuvântarea Sfântului Munte va fi cu tine și de la tine vor ieși mulțime de călugări.“ La Kiev, el sapă o peșteră în falezele calcaroase de pe malul Niprului și se cufundă în rugăciune. I se alătură ucenici, pe care-i primește, indiferent de condiția lor

socială, chiar și pe iobagi: „Au săpat o criptă mare, o biserică și chilii.“ Antonie, om al tăcerii și nu al poruncilor, se stabilește puțin mai departe – mai curând inspirator decât conducător. Moare în „marea tăcere“ în jurul anului 1073. El este cel care a pus bazele subterane, nevăzute, ale tinerei Biserici Ruse, și o întreagă pleiadă de schimnici, trăind o asceză de mare asprime, în tradiția monahismului primar, aveau să-i continue opera în sec. XII.

Odată cu Sfântul Teodosie, apare în Rusia celălalt aspect al monahismului ortodox, cel al vieții de obște cu impact social. Teodosie aduce mănăstirea la suprafață și dă monahilor regula studită, care avea să devină de atunci înainte rânduiala vieții monahale rusești. Toți monahii, începând cu starețul, lucrează cu propriile mâini. Teodosie construiește un spital și un arhondaric, pentru a-i adăposti pe sărmani, pe bolnavi, pe pelerini. În fiecare sâmbătă, trimite celor aflați în temniță căruțe pline cu pâine. Primește la masa sa și pe tâlhari. „Se cuvine să-i hrănim din munca noastră, spunea el, pe cei sărmani și nevoiași.“ În asemenea oameni, poporul îndrăgea realitatea trăită a Evangheliei...

Monahismul își va asuma în Rusia un rol misionar și totodată civilizator, rol pe care nu-l avea în Bizanț. Mulți călugări – deci și ierarhi, proveniți exclusiv din rândul acestora – vor fi pictori sau copişti. În mai mică măsură decât în Apus, dar într-un mod asemănător, aceștia vor răspândi cultura clasică.

Rusia kieveană este o societate a contactelor, a schimburilor, în mare parte citadină și neguțătoarească, cosmopolită, înrădăcinată spiritual în lumea bizantină, dar deschisă către Apus și către creștinătatea caucaziană. Iaroslav cel Înțelept își mărită cele trei fete cu regii Franței, Norvegiei și Ungariei. Kievul cu a sa catedrală Sfânta Sofia este „rivalul Constantinopolului“. Novgorodul întreține relații strânse cu lumea scandinavă și germanică. Între Georgia și Suzdal – regiune de colonizare în pădurile Volgăi superioare – alianțele dinastice sunt frecvente. Arhitectura religioasă a Novgorodului, puternică și simplă – un cub de zidărie împodobit spre răsărit cu trei abside semicirculare, o singură

cupolă, ușor umflată pentru a lăsa zăpada să alunece –, bisericile de piatră ale Suzdalului, cu fațadele lor sculptate, unde visul mesopotamian se împletește cu temele creștine – nu seamănă cu bisericile bizantine, ci cu arta romană și cu arta caucaziană, amândouă ieșite dintr-un izvor comun siriatic, aflat mai aproape de origini decât Bizanțul.

Totuși, ceea ce surprinde în mod deosebit în arta creștină a acestei Rusii, încreștinate nu atât prin sângele martirilor, cât prin luminoasa mărturie a contemplativilor, este o impresie de ușurință și de simplitate limpede, care, treptat, o vor deosebi de arta grecească, mai plină de substanță, și îi vor permite să fie, în sec. XIV și XV, expresia prin excelență a perioadei pnevmatologice.

De fapt, spre deosebire de Apus și de Bizanț, Rusia a primit creștinismul fără mijlocirea vreunui umanism, vreunei înțelepciuni pur omenești, vreunei elaborări culturale prealabile. Doar un „păgânism“ foarte primitiv va continua multă vreme să impregneze sufletul popular. Două elemente moștenite de la păgânismul slav – el însuși influențat de șamanismul populațiilor finice – au apăsător în mod deosebit asupra destinului creștinismului rusesc: un fel de „dionisism“ și înțelegerea pământului ca teofanie. Biserica l-a combătut neîncetat pe cel dintâi, pentru că, prin tehnici de extaz adesea orgiastice, dizolvă omul în forța tulbure, haotică, a vieții elementare. La sfârșitul sec. XVII, când schisma *Staroverilor* (creștinii de rit vechi) va crea o breșă în conștiința creștină a poporului rus, acest „dionisism“ va ieși cu putere la lumină, amestecat cu o pnevmatologie aberantă, în secta *hlîștilor*. În schimb, concepția foarte arhaică despre pământ ca teofanie, „întemeiată de Duhul Sfânt“ și „susținută de Cuvântul lui Dumnezeu“, spun *Versetele duhovnicești*, avea să fie asumată pe larg de creștinismul ortodox, care pune accentul pe pătrunderea cosmosului de către energiile divine. Sofianismul rusesc apare astfel ca renașterea creștină a unei religii primare a pământului edenic. Ispitit în mod constant de diferite forme de emanaționism sau de panteism, el constituie totuși, în punctele sale de vârf, o

întâlnire fecundă, unică în istoria religiilor, dintre sensul arhaic, adică paradiziac și cosmic al sacrului, și un creștinism al transfigurării universale.

Ignorând morala de tip „ce-i prea mult nu-i sănătos“, fremătând de o sfințenie htoniană care amenință cu posedări dizolvante, poporul rus va trăi, pe de o parte, creștinismul cu un maximalism pe care nicio înțelepciune omenească nu va veni să-l tempereze, iar, pe de altă parte, va căuta în Biserică un principiu al ordinii și al păcii, aceste structuri puternice care-i lipsesc. Astfel, în creștinismul rusesc apar două mari tendințe, când aliate, când inamice: evanghelismul și ritualismul.

Sensibilitatea rusească va sublinia misterul central al Evangheliei: mântuirea prin iubire, adusă nu celor drepti și celor sănătoși, ci păcătoșilor care se pocăiesc. Căci prin „niște lipsiți de minte a fost învins diavolul“, spune *Cronica* lui Nestor despre Olga și Vladimir. Cel care se descoperă iertat și iubit nu mai poate trăi decât în smerenie și dragoste. Vladimir îi aduce pe săraci în palatul său pentru a fi hrăniți și îmbrăcați. Pentru cei pe care boala îi țintuia la pat, organizează distribuirea de alimente la domiciliu. El – atât de crud înainte de încreștinare – ezită să mai dea cuiva pedeapsa cu moartea...

Nu e de mirare că această sensibilitate vibrează în mod special la *Fericiri*, la „poruncile lui Hristos“ din Evanghelia după Matei. Cântarea *Fericirilor* la începutul Sfintei Liturghii avea să dispară din Biserica Greacă, dar este păstrată cu sfințenie în Biserica Rusă.³ Iubirea de dușmani, neîmpotrivirea la rău, suferința trăită în comuniune cu Hristos, bucuria care ia naștere din această unire cu Cel Înviat, iată ce vor căuta să sublinieze în Evanghelie creștinii ruși cei mai vrednici. Tema liturgică, de sorginte siriană, a lui Hristos umilit, devine în Rusia tema lui Hristos cerșetor, prezent în semenul cel mai nevoiaș. În patrimoniul ascetic și

³ Biserica Ortodoxă Română păstrează și ea tradiția cântării *Fericirilor* în partea de început a Sfintei Liturghii (n. tr.).

contemplativ al Ortodoxiei, sfinții ruși vor pune accentul pe „smerenia iubitoare“, *umilenie*, care străpunge inima atunci când descoperă cât de mult îi iubește Dumnezeu pe oameni. Astfel, evangheliismul rusesc se hrănește din spiritualitatea siriană, nu numai prin liturghie, ci și prin opera Sfântului Isaac Sirul, atât de citit în mănăstirile rusești de-a lungul Evului Mediu. Sfântul Isaac, care ne cere să ne rugăm „pentru vrăjmași [...] chiar și pentru serpi“, și să ne simțim în fața lui Dumnezeu asemenea unei furnici, unui scarabeu, să ne simțim încrezători și gângurind ca un prunc, „căci scris este: Dumnezeu îi ocrotește pe prunci“⁴. Într-un sens mai larg, sensibilitatea Bisericii Ruse a fost marcată de cea a Bizanțului din sec. XI și XII, a Sfântului Simeon Noul Teolog și a icoanei Maicii Domnului *Eleousa*, atât de caracteristică pentru arta Comnenilor și care, odată trimisă în Rusia, va deveni comoara națiunii: Maica Domnului din Vladimir, de o blândețe ușor îndurerată, zugrăvită cu o spontaneitate sublimă, chip al iubirii materne transfigurate.

Nimic nu exprimă mai bine această încredere, această smerenie, această fidelitate în suferință decât forma de sfințenie care se descoperea atunci în Rusia, cea a „pătimitorilor“ (*strastoterpți*). Este vorba despre oameni trăitori în lume, care nu practicau nicio asceză anume, dar care, supuși pe neașteptate unei morți nedrepte (cu atât mai mult cu cât adesea erau tineri nevinovați), știau să-și transfigureze spaima, chiar lașitatea, în încredere, refuzau să răspundă răului cu rău și își iertau călăii. Cei dintâi *strastoterpți* sunt tinerii prinți Boris și Gleb, asasinați la porunca fratelui lor mai mare în 1015, și canonizați la presiunea populară, în ciuda reticențelor ierarhiei grecești, care nu accepta să le considere pe aceste victime ale unei reglări de conturi dinastice drept mărturisitori ai credinței. În fața călăului, Gleb este laș: „Îndură-te de tinerețea mea, fie-ți milă, stăpâne. Tu vei fi stăpânul meu și eu îți voi fi

⁴ Wensinck, *The Mystical Treatises of Isaac of Nineveh*, traducere din siriacă, Amsterdam, 1923, p. 343.

rob...⁵ Lui Boris „îi este milă de trupul său bun și frumos“ și amândoi plâng pentru că trebuie să părăsească „lumina cea minunată“⁶. Dar amintirea Patimilor lui Hristos le luminează propria suferință: „Doamne Iisuse Hristoase, se roagă Boris, Tu Care Te-ai arătat în acest chip pe pământ pentru mântuirea noastră și Ți-ai lăsat de bunăvoie mâinile pironite pe Cruce și ai suferit Patimile pentru păcatele noastre, învrednicește-mă să îndur și eu pătimirea mea. Nu de la vrăjmași o primesc, ci de la fratele meu: iartă-i, Doamne, păcatul acesta.“⁷

Cealaltă dimensiune a tânărului creștinism rus este ritualismul. Poporul rus a căutat în viața Bisericii o ordine deplină. Elementul său htonian, neînfrânat, și dualismul spiritualizant al bogomililor aveau să-și afle antidotul în cadrul liniștitor și totodată material al ritualului bisericesc care, prin obiceiuri și tradiții, se răsfrânge asupra întregii existențe. Acest ideal se exprimă prin cuvintele *blagolepie*, *istovost*, *blagoobrazie*, care desemnează o disciplină duhovnicească capabilă să confere vieții măsură și frumusețe religioasă, iar omului o purtare smerită și demnă, pătrunsă de o responsabilitate conștientă față de Dumnezeu și de aproapele. Cu toate acestea, ritualismul rusesc va fi adeseori ispitit de o religie a regulilor și a legii, în care duhul veterotestamentar domina duhul Evangheliei. Ispită cu atât mai puternică cu cât în sec. XI și XII, mulți hazari, convertiți la iudaism, se refugiază în Rusia din fața invaziilor pecenegilor și cumanilor. Acești hazari iudaizați nu cunosc comentariile și exegezele iudaice ale Thorei și se mulțumesc să practice prescripțiile legale ale Vechiului Testament, ceea ce le sporește influența. Din acest motiv, ierarhia îi pune permanent în gardă pe credincioși împotriva atitudinii iudaizante. Sfântul Ilarion, singurul mitropolit de origine rusă

⁵ *Skazanie*, citată de E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, Cerf, 1950, pp. 45–46.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

din sec. XI, a scris un tratat: „Despre legea mozaică și despre harul și adevărul venite prin Iisus Hristos, și despre felul în care legea a încetat când harul și adevărul au umplut întreg pământul, iar credința s-a răspândit la toate neamurile și până la neamul nostru rusesc.“ Ilarion previne poporul rus împotriva „păcatului iudaismului“, adică ritualismul excesiv și identificarea ortodoxiei cu realitatea națională. În mod profetic, el își situează tânăra Biserică în marele curent al misiunii.

În anarhia conflictelor princiare, ierarhia joacă un rol pacifcător: „Dumnezeu ne-a rânduit în pământul rusesc pentru a vă împiedica să faceți vărsare de sânge.“ Din pricina luptelor civile, „neamurile se vor bucura și ne vor lua pământurile“. Într-adevăr, în sec. XIII, tătarii distrug Rusia kieveană. Dar continuitatea națiunii și a misiunii va fi asigurată. În 1155, prințul Andrei, „iubitorul de Dumnezeu“, mută centrul statului în Suzdal: la sfatul Maicii Domnului care i se arată în vis, instalează la Vladimir icoana Maicii Domnului *Eleousa*, care devine „Maica Domnului din Vladimir“

VIII

„ROBIA BABILONIANĂ“ ȘI MIRACOLUL SÂRB

Sec. XIII este o epocă de încercări pentru creștinătatea ortodoxă, unul din acele momente în care procesul morții și învierii, pe care de obicei nu-l înfățișează decât „tainele“ Bisericii, se înscrie în istoria însăși.

Începând din 1204, Constantinopolul și cea mai mare parte a Imperiului Bizantin sunt ocupate de latini. Dogele Veneției se intitulează: „Domn a un sfert și jumătate din Imperiul Grec“. Un Imperiu Roman de Răsărit se organizează în Grecia și în insule, după modelul feudal, cu principate, comitate și baroniate. În toate aceste regiuni, ortodocșii refuză să-l recunoască pe patriarhul venețian și se opun latinizării, suferind consecințele: în Ciprul ocupat de franci încă din 1191, monahii ortodocși care refuză să se lepede de credința lor sunt schingiuiți până la moarte în prezența legatului papal.

Dar imperiul ortodox nu a dispărut, ci „viitura barbară l-a aruncat dincolo de zidurile Bizanțului pe malurile Asiei, ca pe o jalnică epavă“ (Mihail Choniates): el se va forma din nou în nord-vestul Anatoliei, în jurul Niceei, noua sa capitală. Este ceea ce cronicarii aveau să numească „robia babiloniană“

Prea slab, Imperiul de la Niceea nu poate aduna la un loc toate cioburile lumii grecești: Imperiul Trebizondei și Despotatul Epirului își proclamă independența și rivalizează cu el. Patriarhia ortodoxă, după doi ani, își găsește un titular, dar autoritatea îi este contestată. Mitropolia de Naupacta, din Despotatul Epirului, este practic autocefală. Arhiepiscopia bulgară de la Târnovo îi jură supunere papei Inocențiu al III-lea, care îi dă în schimb o oarecare autonomie și privilegii patriarhale, iar la 8 noiembrie 1204, îl încoronează țar pe Ioanichie, organizatorul revoltei împotriva grecilor. Această schismă va dura până în 1235. La acea dată, regele Ioan Asan al II-lea se întoarce către bizantini, iar patriarhia ecumenică o va recunoaște pe cea de la Târnovo.

În 1261, Mihail Paleologul îi alungă pe latini din Constantinopol și restaurează Imperiul. Dar pentru lumea ortodoxă începuse deja o nouă robie babilonică: încă din 1223, tătarii invadaseră Rusia. Kievul cade în 1240. Întregul pământ rusesc, cu excepția Novgorodului, este integrat în imensul imperiu mongol, care la un moment dat se întinde de la Pacific până la Marea Adriatică. Din Kievul pustiit, centrul vieții rusești se mută către bazinul Volgăi superioare, la adăpostul pădurilor. Cât despre Novgorod, acesta este supus asaltului unei cruciade organizate de cavalerii suedezi și de ordinele militare germanice.

Moarte-înviere: Rusia, devenită vasala imperiului asiatic al lui Genghis-Han, îl va distruge treptat din interior și, până în pragul sec. XX, va realiza misiunea ortodoxă pe întregul teritoriu al fostului imperiu – din Asia de Nord până la Pacific. În timpul primului secol al dominației lor, mongolii s-au arătat toleranți, cu condiția ca statul sau, mai bine zis, diferitele state rusești să rămână docile. Măreția principilor ruși a constat atunci în acceptarea unei anumite decăderi temporare, astfel încât credința să fie păstrată și să se răspândească. Aleksandr Nevski (1220–1263), admirabil prototip de „principe sfânt“, care îmbină noblețea și generozitatea cu o credință vie, adoptă o atitudine caracteristică atunci când se duce în centrul Hoardei de Aur: refuză să se închine idolilor, dar îi arată

Hanului respectul pretins: „Mă voi înclina în fața ta, căci Dumnezeu te-a învrednicit cu regalitate. Dar nu mă voi închina făpturii, căci sunt creștin.“¹ Obține astfel întemeierea unei episcopii la Sarai, capitala Hoardei, cu dreptul de misiune fără opreliști printre tătari. Și mulți dintre aceștia se vor boteza, printre ei și viitorul sfânt Petru, nepotul hanului Berkhai...

Supunere politică, persistență și vitalitate a Bisericii: această opțiune n-ar fi fost cu puțință fără adeziunea implicită a poporului. Este știut că evlavia rusească nu a preamărit niciodată războiul sfânt împotriva necredincioșilor și că anumite documente aghiografice sunt chiar favorabile tătarilor.² „Principii sfinți“ au o concepție întru totul biblică a puterii lor: în primul rând, trebuie să slujești Adevărul, iar pentru restul să rabzi, ba chiar să te umilești, punându-ți încrederea în Dumnezeu. Să ne amintim de Ieremia, sfătuindu-și concetățenii să se supună regelui Babilonului.

În schimb, pentru aceiași principii, cruciada care înainta la vest amenința atât statul, cât și Biserica. I-au ținut piept cu ultimele puteri. În 1240, pe Neva, marele cneaz Alexandru, numit de acum *Nevski* de către novgorodieni, îi respinge pe cavalerii suedezi chemați de papa Inocențiu al IV-lea la o cruciadă împotriva finlandezilor și rușilor. În 1242, prin „victoria de pe gheață“, pe lacul Ciudskoe, zdrobește definitiv ofensiva *Purtătorilor de Spadă* (*Fratres Militiae Christi*) și a Teutonilor... Poate că era nevoie ca Neva să rămână ortodoxă pentru ca peste jumătate de mileniu să poată răsări pe malurile sale orașul în care se va iniția o întâlnire – de data aceasta rodnică – între Apus și Ortodoxie, orașul în care Dostoievski va da un început de răspuns aventurii pline de angoasă a Apusului...

În sec. XIII, singura putere ortodoxă rămasă pe deplin independentă este Serbia. În 1196, „marele jupan“ Ștefan Nemanja,

¹ Citat de George Petrovici FEDOTOV, *Sfinții Vechii Rusii*, Paris, 1931, p. 91 (în lb. rusă).

² Cf. Élisabeth Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, Cerf, 1950, p. 50.

după ce și-a eliberat țara de tutela bizantină, s-a retras la Athos lângă cel de-al doilea fiu al său, Ratko, viitorul sfânt Sava.

Sfântul Sava avea să fie primul arhiepiscop al Bisericii Sârbe autonome, Părintele acestei Biserici, unul dintre cei mai însemnați păstori ai Ortodoxiei. Intrat în monahism la Athos, întemeiază împreună cu tatăl său mănăstirea sârbă Hilandari. Se întoarce pentru prima oară în Serbia, la moartea tatălui său, pe care îl înmormântează în lavra regală de la Studenița: în fața mormântului patern, izbutește să-i împace pe cei doi frați ai săi, care conduc împreună Serbia. Hirotonit preot la Tesalonic – fapt care subliniază legăturile sale cu Biserica Greacă –, organizează Biserica din țara sa, respectând rânduiala canonică în pofida evenimentelor de la 1204. Se întoarce la Athos în 1208. Atunci fratele său Ștefan, rămas unicul suveran, dă uitării sfaturile lui Sava și urmează exemplul bulgar, fiind încoronat de către un legat al papei Honorius al III-lea. Clerul și poporul, nemulțumiți, fac apel la Sava. Acesta se duce la Niceea și obține autonomia Bisericii Sârbe, fiind hirotonit arhiepiscop al acesteia. Reîntors în țară, Sava își încoronează din nou fratele, pe Ștefan, „cel dintâi încoronat” – și întrunește la Jicea un sinod local, care desemnează zece monahi sârbi pentru episcopiiile țării.

Sfântul Sava a salvat Ortodoxia în Balcani într-un moment în care latinii stăpâneau Constantinopolul și controlau Bulgaria. Biserica Sârbă adoptă liturghia slavă și Sava se îngrijește de traducerea *Nomocanon*-ului – semn al fidelității sale față de eclesiologia ortodoxă. Moare în 1236, la întoarcerea dintr-un mare pelerinaj în Orient, la patriarhii Antiohiei și Ierusalimului, ca și cum înainte să moară ar fi dorit să-și înrădăcineze tânăra Biserică în aceste ținuturi apostolice.

În această Serbie a sec. XIII va înflori arta sacră a Ortodoxiei, paralizată la Constantinopol de ocupația latină, iar în Rusia de invaziile mongole.³

³ O creație analogă prinde contur în Bulgaria cu frescele de la Boiana (1259). Dar Boiana nu are echilibrul luminos de la Sopociani. Formele, mai ales chipurile,

Marea artă sârbă a sec. XIII nu poate fi redusă la o simplă tranziție între arta bizantină a Comnenilor și cea a Paleologilor. Plenitudinea sa, echilibrul, dulceața fluidă a culorilor sale evocă mai curând o fericită întâlnire cu Apusul. În Serbia sec. XIII se înmulțesc într-adevăr schimburile cu Dalmația venețiană și cu Italia. Veghind la păstrarea Ortodoxiei în Balcani, ea se arată în același timp tolerantă, garantează libertatea religioasă a catolicilor de pe litoralul adriatic... Marile fresce sârbe te fac să te gândești la Giunta Pisano, în momentele pașnice, „mariale“, la Cimabue, ba chiar la anumite aspecte din Giotto; nu este vorba de o influență mecanică, ci de un contact viu, de convergențe, uneori de anticipări: marea frescă a Răstignirii de la Studenița te duce cu gândul la spațiul lui Giotto, dar ea datează de la începutul sec. XIII. În Serbia acelui veac, o Ortodoxie creatoare asumă percepția apuseană a umanului, provocând chiar căutări pe care Italia nu le va cunoaște decât în *Trecento*, dar pe care ea le așază în acea lumină necreată care conferă culorilor de la Sopociani o dulceață de nespus... Arhitectura marilor mănăstiri sârbești îmbină într-un mod semnificativ cupola bizantină cu naosuri, abside, chiar și cu sculpturi romanice. Goticul este ignorat, cu excepția câtorva elemente decorative, desigur din pricina faptului că spațiul său – nu atât prezență, cât elan – este într-o câțva străin geniului Ortodoxiei.

Poate că cea mai înaltă creație a acestui loc de întâlnire și de înălțare care era Serbia în acea epocă ar fi un anumit chip al lui Hristos, prezent pretutindeni în aceste mănăstiri: nu Pantocratorul înfricoșător de la Daphni, nici Iisusul prea individual al artei franciscane, ci plinătatea teandrică, sugerând în același timp și pe omul durerilor și pe Hristos în slavă care transfigurează în El întreaga omenire și întregul univers. Să cităm aici meditația în

au contururi întunecate, umanul capătă o densitate aproape tragică, în care se simte nu influența Apusului, ci cea a Siriei, actualizarea dimensiunii semitice a Ortodoxiei, atât de puternică în liturghie și spiritualitate. Numai în chipul lui Hristos blândețea absoarbe suferința, cu un amestec uneori de forță și de imponderabilitate (amplizarea grumazului, de pildă) care-l anunță în mod ciudat pe Rubliov.

fața Hristosului din *Adormirea Maicii Domnului* de la Sopociani a unuia dintre cei mai de seamă poeți francezi de astăzi, căutător înfrigurat al sacrului: „Chip frumos și gânditor, grav și parcă rănit în lumina aureolei, dar având desfășurată în juru-i oștirea Sa de cuceritori... – arme, nori, puteri explicitate ale omenescului – și iată cum repede dispar simplificările abuzive. Dumnezeu de la Sopociani nu mutilează. Nu este acel Apollo din sec. VI elen care, în toată strălucirea puterii lui, rămâne asemănător unui trunchi drept de copac, unei plante pure și oarbe – atât de mult a dorit Grecia să readucă omenescul la viață, la speciile sale impersonale, la numere, ignorând regnul celălalt, care este existența [...] persoanei umane conștiente de sine. Dar, robust cum se arată și de o eleganță viguroasă, nu este nici Dumnezeu creștin [să precizăm: într-un anumit sens „dolorist“ al termenului] care nu a reafirmat persoana decât pentru a o despărți de virtualitățile naturii sale... ca și cum durerea în sfârșit recunoscută în dubla esențialitate a omului ar fi trebuit să devină o finalitate. Deși nu ignoră prețul acestei dureri, el, care-și ține capul plecat asemenea lui Iisus pe cruce, tânărul dumnezeu al Bisericii Sârbe nu uită că el este Cel Sfânt, în ființa căruia este și vigoare, și slavă. El ne dăruiește, de altfel, învățătura eliberării. Hristosul de la Sopociani este Fiul într-o pomenire al Adormirii, care se întoarce pe pământ din iubire față de condiția de muritor. În fața lui, culcate, se află rămășițele pământești ale bătrânei înalte și negre, realul care pare sortit sfârșitului, morții. Dar, întrucât l-a iubit, El îl transfigurează, ridică cu mâinile sale pruncul nou-născut al atenției sale neostoite. Cu adevărat, el este viitorul nostru cel mai intim, ceea ce am putea fi dacă am ști [...] că moartea nu este, dacă am ști să vedem și să iubim.”⁴

⁴ Yves Bonnefoy, „Byzance“, *L'Arc*, nr. 14, pp. 3–4.

IX

SINODUL ECUMENIC DIN 1285

Opera doctrinară a sec. XIII bizantin a fost deosebit de roditoare. Confruntată de violența istoriei cu noile aspecte ale creștinismului apusean, gândirea ortodoxă a fost nevoită să aprofundeze problemele care o despărteau de romano-catolicism, îndeosebi cele privind papalitatea și Sfântul Duh. Asupra acestor două puncte nu s-a limitat să repete formulele polemicii, ci s-a străduit să înțeleagă, să purifice, să înglobeze pozițiile latine.

Evenimentele din 1204 le-au deschis bizantinilor ochii asupra noii ecleziologii romane. Numirea unui patriarh latin la Constantinopol de către Inocențiu al III-lea și faptul că patriarhul apusean dispunea după bunul său plac de tronul Sfântului Ioan Hrisostom au fost, din acest punct de vedere, un scandal salutar. Era epoca în care triumfa în Apus, odată cu teocrația pontificală, o noțiune unitară a Bisericii ca societate, *respublica fidelium*, supusă papei, care, în persoana lui Petru, a primit două puteri: puterea preoțească și puterea împărătească.

Documentele în care se exprimă reflecția bizantină asupra noilor concepții romane au fost prezentate în chip remarcabil de

John Meyendorff în studiul său despre primatul petrin *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*¹.

Teologii bizantini, începând cu patriarhul Constantinopolului Ioan Camateros, alungat de latini în 1204, încep prin a stabili o distincție clară între funcția apostolilor și cea a episcopilor. Funcția lui Petru, ca și cea a celorlalți apostoli, era o mărturie universală, în timp ce harisma episcopală nu privește decât un singur oraș și nu se exercită pe plan universal decât la modul colegial. „Este adevărat că Petru, corifeul între ucenici, s-a dus la Roma; faptul nu are nimic surprinzător; ca și în celelalte orașe, el se afla la Roma ca învățător (universal), nu ca episcop. Așa că nu este adevărat că Petru ar fi fost episcopul Romei... Din învățătorul universal, italienii fac episcopul unui singur oraș.“

Slujirea pastorală a fost transmisă de Petru – și de ceilalți apostoli – nu unui singur episcop, ci tuturor: „Confruntând pasajul «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea» cu ceea ce urmează, află că acestea nu au fost spuse în legătură cu Biserica Romei. Ar fi iudaic și mizerabil să limitezi harul și dumnezeirea sa la anumite locuri și țări, refuzându-i capacitatea de a lucra în mod egal în întregul univers...”

Pe un plan mai larg, orice creștin care mărturisește dumnezeirea lui Hristos, așadar credința lui Petru, devine piatra pe care se sprijină Biserica: „Dumnezeieștii Părinți au interpretat făgăduința pe care Mântuitorul i-o făcuse (lui Petru) ca având un sens sobornicesc și raportându-se la toți cei care au crezut și cred.“ „A restrânge“ această făgăduință doar la Roma ar însemna „să refuzi capacitatea oricărei biserici de credincioși... de a-l avea în sine pe Domnul, de a se întemeia pe Petru, adică pe învățătura lui Petru, potrivit făgăduinței“². Este viziunea Bisericii ca unitate de credință și de viață: acord sobornicesc al conștiințelor personale în Adevăr, comuniune a Bisericilor locale, fiecare integrată de

¹ În *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Paris-Neuchâtel, 1960. A se vedea mai ales pp. 101–107.

² Nicolae Mesarites, citat de John Meyendorff, op. cit., pp. 105–106.

episcopul său în comunitatea euharistică, în viața care izvorăște din „taine“.

Cu toate acestea, Ioan Camateros și un patriarh necunoscut al Constantinopolului de la care ne-a rămas o scrisoare pe această temă, recunosc un raport analogic între primatul lui Petru printre apostoli și primatul episcopului Romei printre episcopi: așa cum era un prim apostol, care exprima adesea credința comună, tot așa este îndreptățit să existe un prim episcop, înzestrat cu o prioritate a mărturisirii, o diaconie a unității – dar nu o putere prin care să „înglobeze“ celelalte Biserici: „Recunoscând“, scrie Ioan Camateros, „o anumită analogie, ca în geometrie, între relațiile lui Petru cu ceilalți ucenici ai lui Hristos, pe de o parte, și relațiile Bisericii Romei cu celelalte scaune patriarhale, pe de altă parte, trebuie să cercetăm dacă Petru îi cuprindea în el însuși pe ceilalți ucenici ai lui Hristos și dacă ceata ucenicilor i se supunea ca unui conducător și unui stăpân, pentru a putea să recunoaștem Bisericii Romei o asemenea întâietate universală. Dar, ascultând cuvintele Evangheliei, nedumerirea noastră se risipește de îndată.“ Și conchide: „Suntem de acord atât să-l cinstim pe Petru drept cel dintâi ucenic al lui Hristos, să-l cinstim mai mult decât pe ceilalți și să-i aducem laudă pentru a se fi aflat în fruntea celorlalți; cinstim Biserica Romei ca pe cea dintâi în rang și cinstire..., dar nu vedem că Scriptura ne-ar cere să o recunoaștem ca maică a celorlalte ca și cum ar cuprinde în sine celelalte Biserici.“³

Astfel explicat potrivit tradiției, primatul roman nu prezenta nicio dificultate pentru ortodocși. Problema fundamentală rămânea cea a Sfântului Duh. Și cum ar fi putut fi altfel? Acolo unde Duhul Sfânt este recunoscut în realitatea Sa deplină și suverană, libertatea conștiințelor personale nu poate fi îngrădită ...

Pentru prima oară după Fotie, problema *Filioque* se pune în mod acut conștiinței bizantine în legătură cu „unirea de la Lyon“. De-a lungul întregului sec. XIII, împărații au căutat din rațiuni

³ *Ibid.*, p. 105.

politice să se apropie de papalitate. Sunt inițiate negocieri „unioniste“, opinia publică bizantină este tulburată și se divide: la o extremă, se află „unioniștii“ politici care relativizează dogma, considerând că salvarea imperiului merită câteva concesii doctrinare. La cealaltă extremă, tradiționaliștii, mari părinți duhovnicești dar deseori dialecticieni îndoielnici, care resping în bloc „erezia latină“. La sfârșitul secolului, aceștia sunt îndeosebi *arseniții*, adepții patriarhului Arsenie, depus în mod ilegal și exilat în 1266 la porunca lui Mihail Paleologul (Arsenie îl excomunicase pe Mihail pentru că acesta îl orbise și îl întemnițase pe asociatul său la conducerea imperiului, tânărul Ioan al IV-lea Lascaris). Arseniții, adesea monahi apropiați de popor, apără independența Bisericii și puritatea Ortodoxiei cu o intransigență care-i va ține separați de Biserica oficială până în 1312, deși după moartea lui Arsenie patriarhii sunt aleși după rânduială.

O a treia tendință este cea a „latinofronilor“, adepți sinceri ai unirii, al căror merit este de a fi refuzat o teologie repetitivă. Ei stăruie asupra mijlocirii Fiului nu numai în misiunea temporală a Duhului, ci în purcederea Sa din veci și subliniază expresiile patristice ale unei purcederi διὰ τοῦ Υἱοῦ – *per Filium*, pe care caută să o identifice cu *Filioque*. Așa a fost Nichifor Blemmydes (1197–1272), egumen la Efes, filosof, pedagog, teolog, autor a două tratate despre purcederea Sfântului Duh din *Tatăl prin Fiul*.

Cea de-a patra tendință – care va fi în mod autentic creatoare – este cea a teologilor care caută să actualizeze în chip viu Tradiția, integrând adevărul adversarului într-o sinteză totală. Cel mai de seamă dintre acești teologi fideli dar creatori va fi Grigorie Cipriotul, iar strădaniile acestora vor avea ca rezultat dogma de la 1285, care vine să completeze într-un mod absolut necesar opera lui Fotie.

Punctul de plecare al acestei explicitări doctrinare este așadar „unirea de la Lyon“, care a fost, mai ales pentru Bizanț, o aventură politică. Mihail Paleologul era amenințat de cele întreprinse de Carol de Anjou, ajuns rege al Celor Două Sicilii și socru al ultimului împărat latin al Constantinopolului. Pentru a-i ține

piept, Mihail al VIII-lea caută sprijinul papei, folosind drept momeală unirea Bisericii. Își găsește interlocutor în persoana lui Grigorie al XI-lea, care dorea sincer să organizeze o nouă cruciadă cu sprijinul Bizanțului. Astfel, la 1 mai 1274, papa convoacă un sinod general la Lyon, având ca scop atât reforma Bisericii Romane, cât și unirea cu Biserica Greacă și inițierea cruciadei. Mihail al VIII-lea încredințează pregătirea unirii câtorva episcopi latinofroni și unui înalt demnitar, hartofilaxul Veccos, la început adversar îndârjit al adaosului *Filioque*, dar – după citirea în închi-soare a scrierilor lui Nichifor Blemmydes – convins că formula controversată poate fi interpretată în sensul *per Filium*. Episcopatul bizantin în ansamblul său este fie amăgit, fie ținut la distanță. Contrar dorinței latinofronilor, papa refuză orice dialog: Sinodul urma să se întrunească pentru a pecetlui unirea doar după acceptarea de către greci a unei mărturisiri de credință stabilite de Roma. Împăratul, strâns cu ușa, acceptă pe furiș și întâr-zie plecarea delegației grecești – doi ierarhi și trei demnitari –, astfel încât aceștia să ajungă după ședința care va fi stabilit definitiv dogma latină a purcederii. De praznicul sfinților Petru și Pavel, la 29 iunie, *Simbolul* este rostit în latină și greacă, cu ada-osul repetat de trei ori, și de către greci, cu excepția unuia din cei doi ierarhi, mitropolitul Teofan al Niceei. La 6 iulie, a opta zi după praznic, este citit, în versiune latină, un mesaj al lui Mihail al VIII-lea care repeta mărturisirea de credință primită de la Roma și recunoștea, printre altele, învățăturile latine despre Purcederea Duhului Sfânt, despre purgatoriu, despre transsubstanțiere, precum și despre *principatus*-ul Romei asupra întregii Biserici. Alături de mesajul împăratului era și mesajul unui mic grup de ierarhi greci, prezentat drept adeziunea episcopatului bizantin în ansamblul său. Sfântul Bonaventura, „doctorul serafic“, superior general al ordinului franciscan, a salutat într-o lungă cuvântare revenirea fraților greci la Biserica Romei. Se pare că el a jucat un rol hotărâtor în definițiile Sinodului. La câteva zile după ce și-a rostit cuvântarea, a murit. Celălalt mare teolog latin, Sfântul Toma din Aquino, a murit în drum spre Lyon, unde se ducea să

reitereze pozițiile pe care le susținuse în 1261–1262 în lucrarea sa *Contra errores Graecorum*.

Sfântul Bonaventura și Sfântul Toma reprezintă cele două aspecte ale marii scolastici latine – unul mai afectiv, franciscan, celălalt mai intelectual, dominican –, care se unesc pentru a da învățaturii filioquiste expresia sa definitivă, dogmatizată de Sinodul de la Lyon : „[...] Duhul Sfânt purcede în veci din Tatăl și din Fiul, nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu, nu prin două suflări, ci printr-o singură suflare [...] Condamnăm și respingem pe toți cei care ar căuta să nege că Duhul purcede din veci de la Tatăl și de la Fiul.”⁴

Toma din Aquino definește Persoanele divine ca „relații subzistente” în interiorul ființei: *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*.⁵ Tot ceea ce este „în afara” ființei este în mod necesar creatură: „viața dumnezeiască” nu mai este o revărsare a dumnezeirii, care pătrunde și transfigurează totul în om, ci un mod de a fi al omului rezultat din prezența Treimii în sufletul sfințit. Religie a sufletului, unde modul de a fi înlocuiește faptul de a fi.

La Constantinopol, unirea este proclamată pe 16 ianuarie, în capela palatului. Împăratul îl depune pe patriarhul Iosif, care se legase cu jurământ să nu trădeze credința ortodoxă, și îl înlocuiește cu Ioan Veccos. Dar opoziția începe să se organizeze. Încă o dată, ea vine din partea monahilor și a poporului: pelerini, cerșetori, vagabonzi, monahi adesea „arseniți” pătrund în toate mediile sociale, poporul numindu-i „oamenii lui Dumnezeu”. Ortodoxia este mărturisită chiar și în familia imperială: „Mai curând să piară împărăția fratelui meu decât puritatea credinței”, spune Evloghia, sora lui Mihail al VIII-lea. În despotatele Epirului și Tesaliei, ca și în Imperiul Trapezuntului, opoziția este oficială.

⁴ Canonul 1, singurul dogmatic, promulgat de Grigorie al X-lea, la 1 noiembrie 1274.

⁵ *Summa theologica*, cap. XXIX, art. 4.

În decembrie 1275, în Epir se întrunește un sinod antiunionist care-i anatematizează pe împărat și pe patriarh.

La Constantinopol, până în 1278, Veccos caută să convingă, iar împăratul face joc dublu: clerului grec îi jură că nu se va adăuga nicio iotă *Crezului*; pe legații papei îi duce să viziteze închisorile unde sunt deținuți adversarii unirii. Dar papii, sătui de compromisurile propuse de patriarh și de duplicitatea împăratului, devin din ce în ce mai exigenți: „Adevărul nu poate fi ascuns, el trebuie proclamat“, spune Nicolae al III-lea. Și cere mărturisirea fățișă a lui *Filioque*, un legământ personal de credință rostit la Roma de împărat și de cler, latinizarea ritului bizantin, penitență pentru schismă, stabilirea la Constantinopol a unui cardinal cu atribuții de legat atotputernic...

Ca să termine odată, Mihail al VIII-lea recurge la forță, mai întâi cu intermitențe, apoi la modul masiv, în 1279–1280: întemnițări, surghiuniri, orbiri, execuții capitale se abat asupra adversarilor unirii. În fața acestei dezlănțuirii de violență care sporește numărul martirilor – cum au fost, încă din 1274, cei douăzeci și șase de monahi athoniți de la Zografu, cărora li s-a dat foc într-un turn fiindcă au proclamat că Hristos este unicul cap al Bisericii – Veccos se tulbură. Întrunește sinoade după sinoade, unde, pentru prima dată după epoca lui Fotie, chestiunea *Filioque* este serios analizată. Identitatea între *Filioque* și *per Filium* devine îndoielnică până și pentru latinofroni. În 1280, Veccos anatematizează învățătura despre Fiul ca αἴτιος al Sfântului Duh și nu mai vorbește decât despre o purcedere a Duhului „prin“ Fiul.

Noul papă Martin al IV-lea, exasperat, cere o cruciadă împotriva Constantinopolului, dar „vecerniile siciliene“ (31 martie 1282) și preluarea Siciliei de către aragonezi – cu sprijinul secret al grecilor – scapă pentru un timp Imperiul Bizantin de pericolul apusean. Mihail al VIII-lea moare la 11 decembrie 1282, excomunicat atât de Biserica Ortodoxă, cât și de cea Romano-Catolică. Urcarea pe tron a lui Andronic al II-lea permite triumful Ortodoxiei, Veccos este surghiunit, iar patriarhul Iosif repus în scaun. La moartea sa, pe tronul patriarhal va fi ales un mare

teolog, Gheorghe Cipriotul (11 aprilie 1283), după ce intrase în monahism cu numele de Grigorie.

Grigorie Cipriotul nu este un inamic fără discernământ al latinilor. El recunoaște că există un strop de adevăr în pozițiile filioquiste, îndeosebi când acestea sunt prezentate – și nuanțate – de latinofroni. Desigur, în purcederea Sa personală, – ἐκπόρευσις – Duhul nu are altă origine decât pe Tatăl, unicul izvor al Treimii, iar argumentele lui Fotie își păstrează întreaga valoare. Dar meditația Scripturii de către Părinți și eternele rădăcini ale „iconomiei” arată că viața dumnezeiască manifestată în Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul. Astfel, Grigorie ajunge să distingă – adevărat, într-un mod încă ezitant – două planuri în taina din veci a lui Dumnezeu: cel al ființei una în trei ipostasuri unde Duhul, ca Persoană, purcede numai de la Tatăl, și planul manifestării ἐκφάνσις, unde Duhul, în măsura în care manifestă viața dumnezeiască, o face de la Tatăl prin Fiul. Dumnezeu personal, treimic, nu este o transcendență închisă, ci un Dumnezeu viu, iar viața Sa, din veci, „se revarsă”, „izvorăște”, se „manifestă”, de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Grigorie ar fi subliniat că Hristos, suflând peste apostoli în seara Învierii Sale, le-a împărțit nu Persoana însăși a Duhului, al cărei principiu nu este El și care S-a manifestat doar la Cincizecime, ci „duhul” ca putere și prezență dumnezeiască.⁶ Astfel, filioquismul își află veridicitatea, pe planul manifestării veșnice, în Duhul.

Sinodul din 1285, căruia bizantinii i-au acordat autoritatea unui sinod ecumenic, afirmă într-un *Tomos* redactat de Grigorie Cipriotul: „Este bine cunoscut că Mângâietorul Însuși strălucește și Se manifestă din veci prin mijlocirea Fiului așa cum lumina

⁶ Cf. antipalmitul Akindin: „Cipriotul acceptând, nu știu cum, în tratatele sale împotriva latinilor, doctrina potrivit căreia Domnul, suflând peste apostoli, le-a acordat o manifestare din veci, diferită de Duhul Însuși.” (cit. de John Meyendorff, *Introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, București, Nemira, 2014, p. 54).

strălucește din soare prin mijlocirea razei [...] fără ca aceasta să însemne că El și-ar avea existența Sa (ipostatică) prin Fiul sau de la Fiul.⁷

Tomosul din 1285 asigura temeiul eclezial al pnevmatologiei și spiritualității ortodoxe: de nedespărțit de Fiul în manifestarea Sa veșnică, Duhul este în lume de nedespărțit de Biserică, trupul „tainic” al Mântuitorului...

Împotriva oricăror aparențe, mai presus de drame, străbătându-le cu harul nefericirii, sec. XIII a înlesnit, de fapt, o întâlnire profundă între Apusul și Răsăritul creștin; Hristosul de la Sopociani, sublimă reușită a unui *duecento* ortodox, și mai ales dogma de la 1285, care pune în lumină și purifică elementul de adevăr al filioquismului, rămân până astăzi schița, arvuna unui adevăr „întru toate” – „catolic” în înțelesul plenar al cuvântului.

⁷ PG 142, col. 240 C. Această definiție implica distincția dintre *purcederea personală* a Duhului și *purcederea firească* a energiilor divine în Duhul. Sfântul Grigorie Palama a avut marele merit de a stabili cu claritate această distincție, a cărei semiabsență i-a adus multe necazuri lui Grigorie Cipriotul (unul dintre apropiații săi, Marcu monahul, confunda ἐκπόρευσις cu ἐκφάνσις, care a fost nevoit să se retragă în 1289, fără însă ca *Tomosul* din 1285 să fi fost pus la îndoială.

CONCLUZII

Dogma latină de la 1274 a purcederii Sfântului Duh vine să încheie un îndelungat proces de separare dintre Apusul și Răsăritul creștin. Într-adevăr, în esență, „schisma” îi apare istoricului atent ca o realitate strict religioasă care pune în discuție cele două probleme, inseparabile, cea a criteriului eclezial al adevărului și cea a lucrării Sfântului Duh, martor în noi și cu noi al adevărului. Dacă romano-catolicii vorbesc despre „schisma răsăriteană”, aceasta se datorează faptului că ei o definesc în raport cu Roma, „autoritate legitimă” de care „nu este îngăduit să te desparți”, „eroarea finală” fiind „aici întotdeauna de partea celui care se separă” (Y. Congar). Dacă ortodocșii vorbesc despre „schisma apuseană”, este pentru că ei o definesc în raport cu Adevărul, care „este dat unirii tuturor și iubirii lor reciproce în Iisus Hristos”: „Apusul, luând decizii într-o chestiune de dogmă fără concursul fraților răsăriteni, a săvârșit un fratricid moral” (A. Homiakov).

Problema criteriului vizează astfel obiectul major al litigiului: dogma tainică a Purcederii Sfântului Duh. Căci, în Biserică, relația existentă între proclamarea adevărului și păstrarea sa, între taină și profeție, între ierarhie și popor, între cuvânt și viață, între ordine și libertate depinde neîndoielnic, în ultimă instanță, de relația veșnică dintre Fiul și Duhul Sfânt descoperită de teologia treimică.

Schisma avea să afecteze profund și Răsăritul, și Apusul creștin. Desigur, în sec. XIII încă nu se observa acest lucru; pentru creștinătatea latină, ca și pentru cea greacă, procesul de separare a coincis cu o evidentă înflorire. Am încercat aici să o descriem pe cea a Ortodoxiei. Purificată și aprofundată de nenorocirile sec. XIII, avea să culmineze, în sec. XIV, cu reforma lăuntrică realizată de mișcarea isihastă și cu marea sinteză teologică a palamismului. Cât despre creștinătatea latină, gloria sa în sec. XIII este bine cunoscută. Era apogeul acelei *societas christiana* sub conducerea, sacerdotală și împărătească, a suveranului pontif; un echilibru admirabil între divin și uman (echilibru mai curând decât transfigurare, e adevărat, cu excepția unei mistici, repede izolate) se afirma în tomismul autentic, ca și în prima artă gotică. Și totuși, încă din sec. XIV pentru Apus și din sec. XV pentru Răsărit, consecințele separării devin din ce în ce mai apăsătoare. După căderea Constantinopolului și înainte de răsunetul pe care avea să-l cunoască în Rusia renașterea isihastă din sec. XVIII, Ortodoxiei îi va lipsi spațiul intelectual și cultural (ca și astăzi¹, după Revoluția Rusă, dar într-un cu totul alt context, întrucât marile dezrădăcinări ale epocii noastre au făcut-o discret prezentă în Apus). Plenitudinea pascală, „teandrică“, ce permite energiilor dumnezeiești să învâluie realmente în flacăra lor omul și universul, cunoașterea integrală a „inimii înțeleghătoare“, reciprocitatea dintre aspectul sacramental și aspectul cincizecimic al Bisericii, toată această comoară s-a transmis adesea pe dibuite, în penumbra iconostaselor și în trăirea tainică a celor „tăcuți“.

Apusul, în schimb, pare să-și fi pierdut odată cu schisma și centrul tainic, unde se reconciliau contrariile. Încă de la sfârșitul Evului Mediu, neamurile fac să se spulbere teocrația pontificală, „instituiția“ se opune „evenimentului“, trăirea duhovnicească se opune teologiei, trăirea pur și simplu se opune vieții religioase. Aceste disocieri au stârnit spiritul de cucerire și au deșteptat conștiința. Astăzi, ele pretind o unitate mai deplină, mai lucidă.

¹ Acest text a fost publicat pentru prima oară în anul 1964.

Iar această exigență coincide cu timpul întâlnirii. Iată de ce a descrie schisma înseamnă a sugera, printr-o opoziție temporară, nostalgia unei imanențe reciproce. Din ce în ce mai mult, Răsăritul va descoperi în Apus locul necesar trezirii conștiinței sale și poate al întrupării sale. Iar Apusul, ce ar putea descoperi în ceea ce are Răsăritul mai bun, dacă nu, cufundate în tăcere, propriile sale rădăcini?

PARTEA A II-A

BIZANȚUL ȘI CREȘTINISMUL

INTRODUCERE

În această lucrare eseistică aş vrea să evoc Bizanţul spiritual, cel care rămâne viu şi fecund *astăzi în Ortodoxie* – cel care, în vremuri de ecumenism, constituie, poate, unul din aspectele majore ale viitorului nostru.

Darul adus veşniciei Bizanţul l-a făcut nu în vremea strălucirii sale, ci în vremea suferinţei, când Imperiul agoniza, zdrobit între creştinătatea latină şi valul de nestăvilit venit din Asia. În timpul prăbuşirii unei societăţi, a unei ordini, a unei creştinătăţi, atunci şi-a realizat Biserica Ortodoxă sinteza majoră a teologiei şi spiritualităţii sale. Pe ruinele Bizanţului pământesc, atunci când nestematele coroanei erau amanetate la Veneţia, iar farfuriile de cositor înlocuiau vesela de aur la Curtea Paleologilor, atunci Bizanţul duhovnicesc a însămânţat cu lumină lumea ortodoxă.

Într-adevăr, în istoria Ortodoxiei, secolul XIV are o importanţă asemănătoare cu cea a secolului IV. În sec. IV, în cursul definirilor teologice proprii acelei vremi, Biserica şi-a manifestat adevărul său axial, cel al Treimii. Un mileniu mai târziu, la capătul unei îndelungate meditaţii asupra participării omului la viaţa treimică, Biserica face explicit caracterul necreat al luminii tabo-
rice, al „energiilor” dumnezeieşti care izvorăsc din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, pentru a îndumnezei omenirea şi a

transfigura universul. Ciclului hristologic al primelor opt secole i-a urmat, potrivit concepției lui Vladimir Lossky, un adevărat ciclu pnevmatologic – parțial ca reacție împotriva adaosului latin *Filioque* la Simbolul de Credință, cât și împotriva sistemelor filioquiste ale scolasticii apusene.¹ Doar parțial, căci pnevmatologia bizantină este în esență pozitivă, reușind chiar, în sec. XIV, să înglobeze pozițiile latine, corectându-le. Punând accentul pe cea de-a doua parte a faimoasei maxime patristice „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu“, Bizanțul duhovnicesc a reluat marile definiri hristologice dintr-o nouă perspectivă: cea a interiorizării lor personale în Duhul Sfânt – nicidecum un individualism inspirat, ci o autentică „ecleziofanie“. Odată cu sinteza palamită, trăirea duhovnicească cea mai liberă se înrădăcește definitiv în instituția sacramentală, purificând-o printr-o adevărată reformă interioară.

Această reformă a sec. XIV nu numai că a îngăduit ortodoxiei grecești și balcanice să treacă victorioasă prin dominația otomană, nu numai că a structurat toate creațiile autentice ale Bisericii ruse, dar a și făcut ca, pentru Răsăritul creștin, reforma din sec. XVI să fie inutilă. Patrimoniul său duhovnicesc este cel care va reînvia odată cu înnoirea ortodoxă din sec. XIX și XX. Și, o repet, în dimensiunile sale ultime, sinteza palamită rămâne pentru noi prospectivă, prin reconcilierea pe care o face între „protestant“ și „catolic“, între ontologic și existențial, între personal și cosmic.

Această măreață creație creștină a ultimului Bizanț a scăpat multor istorici. Analști ai unei decadente, ei înregistrează fără să o explice (măcar în aspectele sale creștine, esențiale) „renașterea paleologă“ și se mărginesc să sublinieze, în ultimul stadiu al culturii bizantine, o opoziție exasperată între „mistici“ și „umaniști“. Într-adevăr, două mari curente străbat Evul Mediu grecesc: pe de o parte, un partid monastic și popular, al „zeloților“, al

¹ Despre schismă și aspectele sale pnevmatologice, a se vedea partea I a prezentului volum.

„înduhovniciților“, care pun accentul pe transcendența Bisericii și pe caracterul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, opunându-se astfel în mod frecvent și cu îndârjire Statului (atunci când acesta intervine în treburile Bisericii) și culturii profane. De cealaltă parte, „moderații“, „umanistii“, legați de cultura elenică, cultură care cunoaște „renașteri“ periodice, legați de Statul care o apără – și a căror atitudine este adesea cea a europenilor moderni... Să fie ea, așa cum se sugerează adesea, opoziția dintre un Apus și un Răsărit? Ar fi o concluzie pripită. Spiritualii isihasti („tăcuții“)², chiar dacă, prin tehnicile lor de concentrare, au o oarecare continuitate cu unele practici din adâncurile Asiei, sunt fundamental pătrunși de sensul biblic al persoanei, care transformă această continuitate în polaritate. „Umanistii“ au nostalgia „chaldeismului“, a unui sincretism oriental... Dar, mai presus de toate, sinteza creștină realizată de ultimul Bizanț este atât de puternică, încât aruncă în aer respectiva opoziție: înnoirea isihastă, departe de a se limita la metode duhovnicești, declanșează, pornind de la „singurul lucru care trebuie“, o reformă *totală* a Bisericii, devine cultică, prin urmare culturală. Un Nicolae Cabasila și marii învățați ai renașterii paleologe dau dovadă de un umanism creștin sau, mai curând, în lumina Schimbării la Față a lui Hristos, de un divino-umanism, acel „teandrisim“ a cărui vocație a regăsit-o filosofia religioasă rusă a sec. XX. Desigur, disocierile n-au întârziat să apară, pentru că în mod cert sinteza palamită era prea vastă pentru acele vremuri de repliere. Dar sămânța – păstrată de isihia contemplativilor – a fost transmisă cu fidelitate până la noi de către Ortodoxie. Cine știe dacă întâlnirea care se conturează acum între teologia energiilor dumnezeiești și un Apus măcinat de nostalgia „mediului dumnezeiesc“ nu va îngădui, în sfârșit, ca prin slava taborică să fie luminate abisurile pe care le-au căscat în jurul nostru și în noi știința și spaima noastră?

² Din grecescul *hesychia*: „tăcere“, „pace“ a unirii cu Dumnezeu.

I

SĂMÂNȚA

„Metodă“ și „nebunie“

Sec. XIII a fost o epocă de încercări pentru creștinătatea ortodoxă. Din 1204 până în 1261, Constantinopolul și cea mai mare parte a Imperiului Bizantin sunt ocupate de latini și supuse încercărilor de latinizare forțată. Începând din 1240, invazia mongolă se năpustește asupra Rusiei, amenințată la vest de „cruciații“ suedezi și germanici. În 1261, Mihail al VIII-lea Paleologul îi alungă pe latini din Constantinopol și restaurează imperiul. Dar acest mare șef de stat înțelege să subordoneze Biserica intereselor politicii sale. El îl depune și îl exilează în mod nelegitim pe patriarhul Arsenie, care-l excomunicase, deoarece îl orbise și surghiunise pe asociatul său la tronul imperial, tânărul Ioan al-IV-lea Lascaris. Îndeosebi începând din 1274, Mihail încearcă să impună Bisericii „Unirea de la Lyon“, încheiată cu Roma din considerente pur politice și pe care marea majoritate a clerului și a poporului grec o respingea. Patriarhul ecumenic însuși, Ioan Bekkos, marioneta împăratului, persecuta ortodocșii. „Zeloții“, partizani ai lui Arsenie și dușmani ai unirii, constituie încă o dată o adevărată „Biserică mărturisitoare“, a cărei intransigență va dăinui până în

1312, în pofida denunțării unirii la moartea lui Mihail al VIII-lea (1282) și alegerea după rânduială a noilor patriarhi.

Astfel, sec. XIII nu a fost pentru Ortodoxie doar un timp al opririi, ci și un timp al tulburărilor pur religioase: credința amenințată, patriarhul ecumenic întreținând confuzia, „arseniții” ridicându-se împotriva Bisericii oficiale. Taina Bisericii fiind compromisă în manifestarea sa istorică, unii sunt atunci nevoiți să o poarte în inima lor ca pe o sămânță de foc. Iată de ce metoda celei mai înalte spiritualități ortodoxe, cea a isihaiștilor, mult timp transmisă din gură în gură, în taină, ajunge acum să se dezvăluie în mod deschis, prin scris, și să se răspândească cu mult dincolo de cercurile monastice. Căci într-adevăr acolo se află sămânța din care vor lua naștere o reformă globală a Bisericii, sinteza palamită, o spiritualitate pentru mireni și aspectele pur creștine ale renașterii paleologe.

În acest context, se înțelege de ce marii părinți duhovnicești ortodocși de la sfârșitul sec. XIII au fost persecutați sau convertiți. Centrul principal al spiritualității bizantine era pe atunci Muntele Sf. Auxențiu, de pe malul asiatic al Bosforului, vast ansamblu de mănăstiri, cu chilii (κελλῖα) ale isihaiștilor. Or, acolo era o pepinieră de zeloți, iar unul dintre părinții duhovnicești, Athanasie Lepentrinos, conducea partida arsenită. Chiar dacă isihasmul cunoștea o perioadă de decadență la Athos – mai puțin însă decât avea să pretindă în secolul următor o stilizare de renaștere –, el se exprimă cu forță în opera unui mare athonit, Nichifor din Singurătate, iar acesta, în perioada uniată, a fost persecutat și alungat. Atmosfera de confuzie, de violență, îi determină pe mulți să pună accentul pe conștiință și pe opțiunile personale. Nimic surprinzător că într-o epocă de amestec al popoarelor, când Apusul creștin se revarsă peste Răsărit, o asemenea spiritualitate s-a exprimat în mod deosebit prin convertiți, prin oameni capabili să depășească înfruntarea opacă a „creștinătăților” pentru a-și alege liber soarta, așa cum a fost Nichifor din Singurătate, un italian care „a preferat imperiul nostru propriei sale țări, pentru

că aici cuvântul adevărului se împărtășește cum se cuvine¹, sau cum au fost Nil „italianul“, unul dintre duhovnicii de la muntele Sf. Auxențiu, și Procopie de Ustiug, cel dintâi „nebun întru Hristos“ din Biserica Rusă, „un neguțator din ținuturile de miazănoapte, de limbă latină, de țărâm german“.

Nichifor din Singurătate a scris un *Cuvânt despre trezvie și despre păzirea inimii*², care se prezintă ca o mică antologie de texte duhovnicești, o „filocalie“³ care constituie o etapă importantă între culegerea de texte origeniste purtând acest nume pentru prima oară și marea *Filocalie* de la sfârșitul sec. XVIII. Nichifor precizează că el scrie pentru cei pe care vremurile vitrege îi lipsesc de părinte duhovnicesc, deci de transmiterea orală a anumitor metode. Scopul vieții duhovnicești, amintește el, este de a deveni conștient de „comoara ascunsă în inimă“ prin tainele de inițiere. Iată-ne în marea problematică isihastă a unirii minții cu inima – mintea, νοῦς, însemnând, potrivit tradiției evagriene⁴, conștiința personală eliberată de identificările sale individuale, iar inima, centrul firii omenești potrivit tradiției macariene⁵. Creată pentru a fi vas al harului, inima a redevenit, prin Întrupare și prin sfintele Taine care o actualizează, locul unei prezențe reale, dar

¹ Sfântul Grigorie Palama, citat în *Échos d'Orient*, vol. 35, 1936, pp. 409–412.

² Tradus de J. Gouillard, în *La Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, pp. 186–205. Citatele sunt preluate din această versiune.

³ Literal „iubire de frumos“: în Răsăritul creștin, frumosul autentic este un alt nume al sfințeniei.

⁴ Tradiție ascetică și mistică întemeiată de Evagrie Ponticul († 399), el însuși urmaș al marilor alexandrini. Această tradiție utilizează un limbaj intelectualist preluat de la elenism, care acordă un rol esențial minții (*nous*).

⁵ *Corpus*-ul macarian, atribuit lui Macarie cel Mare, monah din Egiptul sec. IV, pare a fi fost alcătuit la începutul secolului următor, în mediu siriatic. Aici, asceza ortodoxă este întemeiată pe o concepție scripturistică, unitară, despre om.

inconștiente, a vieții dumnezeiești. A face „să coboare” mintea în inimă înseamnă a face această prezență conștientă.

Asemenea Scripturii în textele sale cele mai vechi, Nichifor folosește constant o fiziologie simbolică: antropologie unitară, unde văzutul se află față de nevăzut într-un raport de „analogie-participare”⁶. Inima fizică, fiind „principiul de viață și de căldură al trupului”, este astfel – căci Dumnezeu nu face nimic la întâmplare – simbolul real al vieții profunde, „locul lui Dumnezeu” unde omul își întâlnește Domnul și devine împreună cu El un singur trup transfigurat. De asemenea, suflarea trupească, cea care ritmează și susține viața, constituie simbolul real al participării făpturii vii la Suflarea dumnezeiască: doar „respirându-L pe Dumnezeu” omul Îl poate afla în centrul ființei sale, iar mintea se unește cu inima într-o transparență unică.

Iată de ce, învață Nichifor, mintea trebuie „să coboare” în inimă prin vehiculul simbolic al suflării: „Împinge-o, silește-o să coboare în inimă odată cu aerul pe care-l inspiri... Când va fi acolo, vei vedea ce bucurie urmează.” Nu este vorba doar de a savura o „enstază”: omul, din toată „inima sa înțelegătoare”, din toată ființa sa reunificată, trebuie să cheme Numele lui Iisus: imanența trimite la transcendență. „Să știi că, în timp ce mintea ta se află acolo, tu nu trebuie nici să taci, nici să stai degeaba. Dar să nu ai altă îndeletnicire sau cugetare decât strigătul «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!». Această practică, ținându-ți mintea la adăpost de rătăcirii [...], o înalță la iubirea și dorul de Dumnezeu.”

Acest scurt tratat al lui Nichifor despre „metodă” nu poate fi despărțit de mica „filocalie”, a cărei concluzie este. Vedem astfel că metoda este în același timp o propedeutică de concentrare și încununarea unei întregi vieți creștine. În inima acesteia se află „aducerea aminte neconținută de Dumnezeu... întipărită în inimă prin puterea crucii” (Simeon Noul Teolog). „Cu rugăciunea și cu

⁶ Expresia îi aparține lui J.A. Cuttat, în *La Rencontre des religions*, Paris, 1957, p. 101 și urm.

ajutorul lui Dumnezeu“, trezvia trebuie să-i alunge din suflet pe „cei trei uriași ai răului: uitarea, lenea și neștiința“ (Marcu Ascetul). Atunci „îți vezi păcatele“, iar „cel care ajunge până aici află suspinele, implorarea și rușinarea în fața lui Dumnezeu“ (Avva Isaia). Și această „pază a minții“, această „metodă de a recunoaște imboldurile și a alunga semințele ascunse ale patimilor“, această luminare a străfundurilor inconștiente ale omului de către lumina dumnezeiască, lumină care se revarsă prin supraconștiința – sau adevărata conștiință – a *nous*-ului curățit – înlesnesc metamorfoza energiei vitale până atunci rătăcită și ca și împietrită în patimi, și astfel trăirea reală a „vieții evanghelice“, adică a iubirii. Lacrimile semnifică această „lichefiere“ a împietririi noastre, înlocuirea „inimii de piatră“ cu o „inimă de carne“, această actualizare a apelor matriceale ale botezului. Nu numai „fiarele salvatice“ devin „tovarășii și comesenii“ celui care se schimbă astfel (viața Sfântului Pavel din Latros), dar acest om știe și să-și „mângâie“ aproapele. Dacă izbutește să-și „adune simțurile și să le îndrepte înlăuntrul său“, va putea „face față cu mai multă liniște grijilor lumii decât celor ale pustiei. Cine ar fi mai în măsură să viețuiască și în mulțime, și în singurătate... și să fie mai folositor tuturor?“ (Viața Sfântului Teodosie Chinoviarhul).

În aceeași epocă, în același mediu și cu aceleași intenții apare faimosul tratat despre *Metodă* (Μέθοδος). Tradiția și critica internă nu îngăduie să-i fie atribuit Sfântului Simeon Noul Teolog – așa cum a fost multă vreme în Răsărit; poate că a fost alcătuit de Nichifor, așa cum presupune Pr. Hausherr.

Metoda respinge formele afective și imaginative ale rugăciunii, precum și formele sale pur intelectuale. Trebuie căutat și aici „locul inimii“, cu o sinteză a inimii și a măruntaielor care dovedește că este vorba de acest centru „unde tuturor puterilor sufletești le place să se adune“. „Astupă aspirarea de aer care trece prin nas astfel încât să nu respiri cu ușurință și cercetează-ți cu mintea lăuntru măruntaielor tale căutând locul inimii.“ Atunci când mintea, după o îndelungată căutare prin întuneric, ajunge la țintă,

„vede aerul care se află înlăuntrul inimii, se vede pe sine în întregime în lumină”. Este descoperirea cerului lăuntric plin de lumina dumnezeiască și stăpânirea inconștientului: „De acum înainte, dacă un gând se ivește, nu va apuca să capete formă, nici să devină imagine” că mintea, „înzestrată cu deosebirea duhurilor”, „o va și alunga și o va nimici prin invocarea lui Iisus”. Metoda, comenta Ioan Scărarul, stabilește un adevărat itinerar al vieții lăuntrice: „prima vârstă” este cea în care încerci să-ți „domolești patimile” și să-ți „păzești inima”; „Rugăciunea lui Iisus” joacă aici un rol penitențial. Pe „a doua treaptă”, invocarea, care trebuie să se întrerupă periodic pentru „psalmodie”, devine instrumentul unei ofensive sistematice „împotriva gândurilor care suflă la suprafața inimii”. Este vremea luptei celei mari, când „se dezlănțuie furtuna duhurilor”, când „suflul patimilor ridică străfundul inimii” – „dar chemarea Domnului Iisus le face să se topească cum se topește ceara”. Treptat, pacea cuprinde adâncul minții, căruia numai suprafața îi rămâne agitată. Se atinge atunci cea de-a „treia treaptă”, cea a „bărbăției duhovnicești” și „vârsta bărbatului desăvârșit”: pacea se întărește, se lărgeste, „trezvia inimii” devine „neîntreruptă”. Cea de-a patra și ultima treaptă este „cea a bătrânului și a pletelor albe” – transparența contemplației. Omul încheie atunci reconstruirea sa în har, asemenea unei „case duhovnicești” unde să-L întâlnească pe „Iisus Hristos Domnul nostrum”⁷.

Unii comparațiști au încercat să găsească în metoda isihastă o realitate străină creștinismului, împrumutată de la „tehnicile enstazei” din Orientul necreștin, mai precis o demarcare a celui *dhikr*⁸ musulman.

Se pare însă că Nichifor din Singurătate și Pseudo-Simeon nu fac decât să dezvăluie practici foarte vechi, înrădăcinate în stratul original al monahismului creștin. Sfântul Grigorie Palama o spune de-a dreptul: Nichifor nu este decât interpretul unei

⁷ *Petite Philocalie de la prière du cœur*, pp. 207–220.

⁸ „Reamintirea lui Allah”, act devoțional de repetare ritmică a numelui lui Allah, în gând sau cu voce tare (n. red.).

străvechi tradiții.⁹ Așa cum subliniază un isihast român al secolului nostru¹⁰, apoftegmele Părinților pustiei cuprind numeroase aluzii simbolice la „metodă”; imaginile porumbelului și vulturului sugerează tehnica respirației; apropierea dintre inimă și rugăciunea înflăcărată este frecventă, îndeosebi în învățătura macariană. Ciclul copt al scrierilor macariene expune în modul cel mai explicit întreaga „tehnică”, „dezvăluită” apoi în sec. XIII, dar dificil de datat. În a doua jumătate a sec. V, Diadoh al Foticeei menționează invocarea lui Iisus, în timp ce Părinții pustiei repetau doar: „Doamne, miluiește.” Tradiția macariană a „pleroforiei” – sentiment al plenitudinii trupului pătruns de har – este și ea reluată de Diadoh și constituie temeiul aspectului fiziologic al „metodei”. La rândul său, Sfântul Ioan Scărarul subliniază necesitatea de a circumscrie conștiința în corporal și de a face să coincidă invocația cu ritmul respirator. Faptul că este vorba mai ales de aluzii se explică prin caracterul de „tradiție secretă” pe care-l avea pe atunci isihasmul. Așa cum scria Sfântul Ioan Cassian despre „rugăciunea curată”: „Este o taină... pe care ne-au transmis-o puținii supraviețuitori dintre Părinții din vechime și pe care nici noi nu o împărtășim decât unui mic număr de suflete cu adevărat însetate să o cunoască.”¹¹

Poate ar fi mai bine să căutăm în isihasm unele din rădăcinile *dhikr*, căci se știe influența monahilor sirieni asupra originilor misticii musulmane.

Dar, mai presus de toate, am putea afirma că sursa principală a „metodei” nu este alta decât Scriptura. Punerea în relație a inimii, respirației și minții, temele inimii ca centru de integrare a alcătuirii umane, a respirației ca participare la Suflarea dumnezeiască, a trupului ca templu al Sfântului Duh, a sângelui și a

⁹ *Défense des saints hésychastes*, ed. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 372.

¹⁰ Un moine de l'Église orthodoxe de Roumanie [André Scrima], „L'avenement philocalique dans l'orthodoxie roumaine”, *Istina*, nr 3, 1958, p. 301.

¹¹ *Collationes*, P.L. 49, col. 832 A.

focului ca prezență a *pneuma*, toate acestea sunt specific scripturistice. Mistica iudaică, ale cărei rădăcini scripturistice sunt evidente, identifică inima înflăcărată cu *Merkabah*, adică cu tronul lui Dumnezeu, și face o apropiere între intrarea conștiinței în inimă și urcarea lui Ilie în carul de foc: or, marele arhetip al lui Ilie este comun misticii iudaice și isihasmului¹² (ca și spiritualității apusene „carmelitane“).

Dar problema trebuie privită dintr-o perspectivă mai largă. Este adevărat că metode de rugăciune bazate pe invocarea Numelui apar în aproape toate marile tradiții spirituale într-o perioadă care coincide mai mult sau mai puțin cu era creștină: astfel, alături de musulmanul *dhikr*, *japayoga* hindusă, *nembutsu* japonez. N-am putea oare sugera că *metoda* ar fi întru câtva înscrisă în firea omenească, zidită pentru a fi vasul ales al harului? Și că acest simbolism al suflării și al inimii, care se regăsește în toate tradițiile arhaice, hrănite de nostalgia paradiziacă, a fost reînnoit, într-o perspectivă de har și de întâlnire personală, de un influx hristic dincolo de lumea creștină, influx a cărui natură ne scapă, dar căruia i-au putut fi purtători monahii nestorieni, înaintând în străfundurile Asiei? Oricare ar fi explicația, în ceea ce-i privește pe isihăști, *metoda* lor se înrădăcinează direct în taina creației restaurate în Hristos. Ea nu este un esoterism supraadăugat, ci descifrarea în profunzime a revelației scripturistice și creștine. Tehnicile asiatice de invocare sunt mereu ispitite de identificarea gnostică a Sinelui cu absolutul; mistica *dhikr*, cel puțin pornind de la MohyiddinibnArabi, inversează transcendența radicală a islamului într-o imanență nu mai puțin radicală, prin anihilarea spirituală a orantului. Isihasmul este singurul care situează fără ambiguitate îndumnezeirea în interiorul unei întâlniri în care unitatea – după chipul Treimii – împlinește în loc să desființeze unicitatea ireductibilă a persoanei. *Metoda* este

¹² În prima omilie macariană, sufletul sfințit este identificat cu carul lui Dumnezeu, cu tronul slavei Sale.

instrumentul unei comuniuni. Suflarea trebuie mai curând oferită decât stăpânită. Noțiunea de inimă nu trimite la un „centru de energie“, la o *chakra* tantrică, ci la firea omenească ipostaziată¹³, căci „străfundul inimii“ evocă taina persoanei. Lumina în care omul se cunoaște și se primește nu este căutată ca atare, ci ca strălucire a lui Hristos în slavă. În lumină, un Altul, cu totul inaccesibil, Se dăruiește și Se împărtășește, dar în mod liber, cu retrageri și cu reveniri care jalonează o pedagogie – sau, dacă vrem, o poveste de dragoste. Iată de ce *metoda* isihastă nu are eficacitatea unei tehnici propriu-zise și ignoră detaliile „științifice“ prezente în *dhikr* sau *yoga*. Asemenea gesturilor liturgice, și cele ale metodei – adevărată liturghie interioară – nu fac decât să deseneze arabescul unei comuniuni.

Iată de ce *metoda* isihastă este mult mai puțin îndepărtată decât ar părea la prima vedere de „nebunia pentru Hristos“, care apare în sec. XIII în Rusia, unde își va afla patria spirituală. Nebun pentru Hristos este în primul rând cel care caută umilința, simulând imbecilitatea, chiar imoralitatea. Astfel își înfrânge orgoliul duhovnicesc, a cărui primejdie o semnalează cu atâta tărie Metodiu, și realizează renunțările care sunt proprii vieții isihaste. În al doilea rând, mai profund, „nebunia pentru Hristos“ înțelege să manifeste până la capăt „nebunia crucii“, paradoxul mântuirii, care nu este pentru cei înțelepți, ci pentru cei smeriți, această răsturnare a valorilor, această „lume pe dos“ despre care vorbesc *Fericirile*. În acest sens, nebunia pentru Hristos stabilește un fel de umor grandios, o bufonerie de ordin superior față de suficiența acestei lumi și față de creștinii fariseici. Dacă nebunia pentru Hristos s-a dezvoltat în mod special în Rusia – în contrapunct cu libertatea evanghelică, aceasta se datorează poate faptului că în această țară tentația ritualismului era deosebit de puternică și continua să se agraveze, odată cu formarea în jurul Moscovei a unei societăți rurale închise, de o sacralitate greoaie. În sfârșit, așa cum

¹³ Cuprinsă și calificată de ipostas, adică persoana.

sugerează Fedotov¹⁴, cel de-al treilea aspect al „nebuniei pentru Hristos“ este o mărturie adusă nu prin propovăduire sau prin fapte, ci printr-un dar extraordinar al deosebirii duhurilor, însoțit adesea de harisma profeției.

„Nebunia pentru Hristos“ se manifestase deja în Orientul creștin: în sec. VI, în Siria, cu Sfântul Simeon „Salos“ (nebunul), în sec. X la Constantinopol cu Sfântul Andrei. Dar mărturia sa „anarhistă“ și-a adus-o mai ales în Apus, acolo a luat naștere cu Sfântul Alexis Romanul, acolo a cunoscut o strălucire extraordinară cu Sfântul Francisc și primii săi tovarăși. Or, de la sfârșitul sec. XIII, în Apus, ea devine o excepție (cu Sfântul Filip Neri, de exemplu), în timp ce, îndeosebi în Rusia, constituia deja una din constantele spiritualității ortodoxe.

Caracteristic pentru această trecere – despre care dă mărturie și fuga în Grecia a unor *fraticelli* – este faptul că primul „nebun pentru Hristos“ din Biserica rusă a fost un apusean: Sfântul Procopie de Ustiug († 1302) era fără îndoială un german. Mergând „din oraș în oraș“ în căutarea simbolică a „fostei patrii pierdute“, el devine ortodox la Novgorod, la mijlocul sec. XIII, își împarte bunurile săracilor și se retrage într-o mănăstire. Dar atunci când sfințenia sa se vădește prin minuni, fuge de glorie și se stabilește în împrejurimile Ustiugului, unde duce „o viață nesăbuită și nebunească“.

„Nu are acoperiș deasupra capului“, doarme „sub biserică“, în gunoi. „Ziua se prefăcea nebun, iar noaptea se ruga.“ „Se petreceau lucruri necuviincioase“, sugerează hagiograful descumpănit, numindu-l pe Procopie *pochab*, cu un termen care-l leagă și de nebunie, și de obscenitate.¹⁵ Este batjocorit, bătut, iar el se roagă în ascuns pentru cei care-l prigoneau. Îi disprețuiește pe bogați, primește puțină hrană doar de la săraci. Adesea este văzut plângând în pragul bisericii. Se descoperă că „acoperă“ orașul cu rugăciunea sa. La moarte, avea să facă

¹⁴ *Sfinții vechii Rusii*, Paris, 1931, p. 207 și urm. (în lb. rusă).

¹⁵ Cf. E. Behrsigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950, p. 96.

obiectul unei venerații deosebite, dar clerul, scandalizat, se va opune multă vreme evlaviei populare...

„Metoda“ și „nebunia“ vor constitui în mod conștient cei doi poli ai spiritualității ortodoxe. Iar marea certitudine a acestei spiritualități – potrivit căreia dacă câțiva oameni devin rugăciune, rugăciune „curată“, atunci ei schimbă universul prin simpla lor prezență, ba chiar prin simpla lor existență – își va afla încă din pragul sec. XIV una din cele mai strălucite confirmări.

II

MIȘCAREA ISIHASTĂ, REFORMĂ INTERIOARĂ A BISERICII

Biserica, întărită de „rugăciunea curată“ a isihăștilor, își va aduce mărturia despre energiile îndumnezeitoare în contextul prăbușirii temporare a Imperiului Bizantin. Mutilat, fărâmițat, epuizat, Imperiul Bizantin, chiar după ce și-a redobândit capitala, nu s-a mai vindecat niciodată de șocul provocat în 1204 de ocupația latină. Negoțul rămâne în mâinile venețienilor și genovezilor, care colonizează imperiul din interior, îl golesc de substanță, fac ca dominația turcească să devină fatală.

La sfârșitul sec. XIII, marea musulmană se revarsă din nou, cu turcii osmanlîi sau otomani. Aceștia cuceresc Brussa în 1326, Niceea în 1329, Nicomedia în 1337. Societatea bizantină, sărăcită, se feudalizează și se fărâmițează. Războiul civil face ravagii între 1341 și 1347, permițând otomanilor să pună piciorul în Europa; astfel, ei ocupă Tracia, pătrunzând adânc în Balcani. Constantinopolul este izolat. Puterile balcanice, după ce visaseră să le răpească grecilor moștenirea imperială, sucombă înaintea acestora.

În orașele grecești, sufocate de un patriciat aliat cu marii proprietari de pământuri, neguțătorii și artiștii se revoltă. Mișcarea „zeloților“ își schimbă specificul, detașându-se cu totul de Biserica

oficială, ale cărei mari mănăstiri fac parte din procesul de feudalizare, și caută să promoveze, desigur după modelul anumitor cetăți italienești, o mișcare de democratism comunal și de pauperism evanghelic. În timp ce aceia cu adevărat înduhovniciți părăsesc „zelotismul” (schisma arsenită ia sfârșit în anul 1312), bogomilismul¹ cunoaște un nou avânt: la Tesalonic, unde partida zelotă este deosebit de puternică, bogomilii accentuează aspectul iconoclast și anticlerical al mișcării. Ei pătrund chiar și la Athos și-i atrag de partea lor pe unii monahi lipsiți de rădăcini.

Această situație introducea în Răsărit ruptura, apărută mai devreme în creștinătatea latină, dintre Biserica oficială și un evangheliism anticlerical. Această ruptură avea să ducă, în Apus, la reforma din sec. XVI. În Răsărit, ea are drept consecință, încă din sec. XIV, o reformă internă, promovată de zeloții fideli Bisericii, care doreau să-i readucă în sânul ei pe zeloții răzvrățiți.

Totul pare să pornească, într-adevăr, de la „rugăciunea lui Iisus”, răspândită încă din sec. XIII, așa cum am văzut, în cercurile adesea opuse Bisericii Imperiului, și în primul rând de la magistrala sa sistematizare făcută de Sfântul Grigorie Sinaitul (1255–1346).

Originar din Asia Mică, Grigorie a stat mult timp la Sinai, unde a preluat moștenirea Sfântului Ioan Scărarul. A fost inițiat în „rugăciunea curată” în Creta, de către un părinte duhovnicesc pe nume Arsenie. La Athos, unde marile obști idioritmice² erau predominante, el pornește o adevărată cruciadă isihastă cu sprijinul Sfântului Maxim Căvsocalivitul – „arzătorul de colibe” –, un reprezentant al primei tradiții aghioritice, doritor, așa cum o arată și numele său, să surpe orice întocmire. Printre ucenicii lui Grigorie, la schitul din Magula, se numără viitorii patriarhi ai

¹ Dualism spiritualist, asemănător cu cel al Catharilor apuseni.

² Unde fiecare monah, în afara rugăciunii comune, își organizează în mod liber viața personală și activitatea [așa-numitele mănăstiri „de sine” – n. tr.].

Constantinopolului, Isidor și Calist. În jurul anului 1325, din pricina intensificării raidurilor otomane, Grigorie se refugiază la hotarele Bulgariei, sub protecția țarului acestei țări, Ioan Alexandru, în „pustia” Paroriei. De acolo, mișcarea isihastă se va răspândi în teritoriile slave și românești. Și acolo, școala Sinaitului pregătește viitorii păstori ai Bisericii – Eftimie, care va deveni patriarh de Târnovo, Ciprian, ulterior mitropolit al Kievului. Așadar, chiar dacă Grigorie Sinaitul a stat departe de controversele teologice și de confruntările politice ale vremii sale, el este cel care a ancorat într-o spiritualitate creatoare majoritatea ierarhilor care, după triumful doctrinei palamite, aveau să conducă Biserica și să continue înnoirea ei.

Iar dacă Grigorie Palama a fost purtătorul de cuvânt „angajat”, genialul teolog al mișcării isihaste, Grigorie Sinaitul, ale cărui scrieri au devenit în Răsărit clasice pentru „rugăciunea inimii”, poate fi considerat polul său contemplativ.

Într-adevăr, întreaga pnevmatologie experimentală a Bizanțului își află expresia sigură la Sinait³. Scopul vieții creștine este să actualizeze în mod conștient „energia Sfântului Duh” dăruit tuturor la botez. Duhul trebuie să devină mediul de existență al creștinului, căci vocația acestuia este de a fi „templul Duhului Sfânt și marele preot al acestuia”. Inima curățită este „mișcată de Duhul. Totul în ea se celebrează și se exprimă pnevmatic”. Omul duhovnicesc „respiră viața dumnezeiască, o vorbește, o gândește și o trăiește...”.

De asemenea, Grigorie Sinaitul face sinteza antropologiei ascetice a ortodoxiei. Adevărata fire omenească este „amintirea lui Dumnezeu”, în sensul ontologic de anamneză. Dar această „amintire simplă și omogenă”, cea „a inimii fără gânduri mișcată de Duhul”, s-a îndepărtat de Dumnezeu: într-un anumit fel s-a „împrăștiat”, a devenit „compusă și diversă”, „s-a îndrăgostit de lucruri mărunte”, întorcându-se către realitățile inteligibile și sensibile în loc să le întoarcă pe acestea către Dumnezeu,

³ *Petite Philocalie de la prière du cœur, op. cit.*, pp. 239–267.

proiectând nevoia sa de absolut asupra celor create și prin aceasta idolatrizându-le și distrugându-le și, astfel, hărăzind omul – devenit propriul său idol – fricii de moarte. Iată de ce este nevoie de o cunoaștere precisă a legilor spirituale, de o metodă pentru a pătrunde în inconștient și a metamorfoza energia patimilor. Trebuie să știi să cercetezi fiecare gând la rădăcina sa, pentru a-l alunga sau pentru a-l înveșmânta cu „amintirea lui Dumnezeu“.

În acest scop, practicarea „rugăciunii lui Iisus“ necesită – și întărește – o întreagă artă și o întreagă știință a viețuirii, care să meargă de la „amintirea morții“, experiență a spaimei existențiale pe care rugăciunea o preschimbă în pocăință încrezătoare, la bucuria care „confirmă inima într-o dragoste sigură și un sentiment de plenitudine neîndoielnic“. O tehnică riguroasă a „trezviei“ permite „golirea“ și deșteptarea conștiinței, eliberând-o de gândurile și de imaginile cu care se identifică în mod obișnuit. Trebuie respinsă implacabil orice imaginație, „fie chiar și imaginea lui Hristos, sau forma așa zisă a unui înger sau a unor sfinți, sau vreo lumină“. O pace curățită, în timp ce rugăciunea, „asemenea unui izvor, tâșnește în inima Duhului de viață dătător. Dorința ta să fie de a nu o afla și de a nu o avea decât pe ea în inima ta, ferindu-ți neîncetat mintea de orice imagine, golită de orice gânduri sau concepte“. O seninătate virilă: „Nu te teme de nimic [...], nu trebuie nici să ne temem, nici să suspinăm când Îl chemăm pe Domnul.“

Tehnica corporală se integrează aproape firesc în acest ansamblu. Grigorie recomandă să te concentrezi când asupra primei jumătăți a rugăciunii (repetând: Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă), când asupra celei de-a doua (repetând: Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă). El stăruie asupra unei anumite suferințe impuse trupului în timpul rugăciunii: invocarea trebuie făcută „aplecăt anevoie, cu o durere ascuțită în piept, la umeri și la ceafă“. Trebuie „să nu respiri cu ușurință“, ci să-ți „ții răsuflarea“ și să-ți „închizi mintea în inimă“, în tot acest timp „biciuind în chip nevăzut cu Numele dumnezeiesc“ orice formă mentală.

Grigorie învață, de asemenea, cum să ajungi la deosebirea duhurilor în practicarea rugăciunii. Lucrarea greșelii este „nehotărâtă și dezordonată“, ea aduce „bucurie nesăbuită, înfumurare, tulburare“ Dimpotrivă, lucrarea harului „întărește, încălzește și curăță sufletul, îi stăvilește pentru un timp gândurile și mortifică vremelnice mișcările trupului. Iată roadele și semnele care dau mărturie de adevărul său: lacrimile, pocăința, smerenia, cumpătarea, tăcerea, răbdarea, însingurarea și tot ceea ce ne aduce un simțământ de plenitudine și de certitudine neîndoielnică“.

Astfel vine marea bucurie, „saltul, săritura, avântarea inimii pline de viață în aerul dumnezeiesc“, purtată „de aripile iubirii pe care i le dă Duhul“.

Victorioasă la Athos și în unele medii monastice, „rugăciunea lui Iisus“ se răspândește printre mireni. Evlaviosul Andronic al II-lea Paleologul îi favorizează răspândirea în înalta societate. Tatăl Sfântului Grigorie Palama o practică în plină sesiune a Senatului. Palama însuși susține, în contradicție cu un aspru isihast athonit, că nu este rezervată exclusiv monahilor, ci oferită tuturor creștinilor pentru a împlini porunca apostolului: „Rugați-vă neîncetat“ (1 Tim 5,17). Mirenii evlavioși frecventează părinți duhovnicești și îi încredințează acestora pentru îndrumare și pe copiii lor, încă de la vârste fragede. Dascălii isihasmului văd astfel monahismul ca o misiune profetică pentru lume – și uneori ca un „monahism interiorizat“ în sânul lumii. Sfântul Grigorie Sinaitul îl trimite pe unul din fiii săi duhovnicești, încă simplu mirean, pe viitorul patriarh Isidor, în inima tumultului social și religios al lumii grecești, la Tesalonic. Isidor trebuie să rămână în lume și să servească drept exemplu. El întemeiază un cerc de mireni, a căror influență se extinde în mediile cele mai diverse și care răspândesc „rugăciunea lui Iisus“

Astfel, pornind de la rugăciunea personală, făcând poporul creștin să-și îndrepte atenția către „singurul lucru care trebuie“, mișcarea isihastă avea să promoveze o adevărată reformă a

Bisericii. Reformă care poate fi caracterizată prin trei trăsături fundamentale: simțul sărăciei și al slujirii sociale; purificarea și reînnoirea vieții liturgice; independența Bisericii.

Martori ai sărăciei, isihăștii se desprind de mănăstirile înstărite pentru a întemeia, de la Athos până în pădurile de dincolo de Volga, sihăstrii unde câțiva monahi se adună în jurul unui părinte duhovnicesc și trăiesc din munca mâinilor lor, săraci printre săraci. Membrii obștilor numeroase vin adesea să caute îndrumare la sihaștri; ba chiar s-a întâmplat ca, odată cu influența crescândă a lui Grigorie Sinaitul, consiliul central al Athosului să pună la conducerea mănăstirilor părinți înduhovniciți dintre cei renumiți. Astfel, în 1335, Palama este numit stareț la Esfigmenu, care număra două sute de monahi – și unde, de altfel, nu rezistă mult timp. Această reformă a vieții monastice are două scopuri: sărăcia și restaurarea unei discipline autentice în viața de obște, amenințată de extinderea idioritmiei. Ea se intensifică și se generalizează atunci când pe tronul patriarhal urcă un isihast. Cel mai remarcabil dintre acești patriarhi reformatori a fost Atanasie I (1289–1293 și 1303–1319). Dascăl al „metodei“, „proroc și făcător de minuni“, el trimite prin mănăstiri monahi-vizitatori care sechestrează avuțiile și restabilesc o rigoare ascetică. Influența isihastă se va exercita în același fel în țările slave și române și vom vedea un alt patriarh, Filotei, cerându-i Sfântului Serghie de Radonej să rânduiască viața de obște în mănăstirea sa.

Atanasie I a declarat război și averilor ierarhiei, avide, spunea el, „de funcții și de donații“. În general, păstorii proveniți din rândurile isihăștilor au favorizat în mod discret secularizarea bunurilor bisericești atunci când statul avea nevoi urgente. Atanasie îi trimite o rămurică de măslin împăratului care hotărâse să dea armatei bunurile aflate la dispoziția bisericilor și mănăstirilor. În 1371, când guvernul, după victoria turcilor în bătălia de pe râul Marița, secularizează jumătate din pământurile mănăstirilor pentru a le împărți militarilor, patriarhul Filotei nu protestează.

Isihaștii ruși în mod deosebit aveau să aprobe politica de secularizare, în numele sărăciei evanghelice.

Practicarea sărăciei de către cei care propovăduiesc *Fericirile* nu putea decât să se extindă la slujirea săracilor. Atanasie I scapă de la foamete populația săracă din Constantinopol cu ajutorul avuțiilor pe care le ia de la mănăstiri și de la unii ierarhi. El îi va apăra neîncetat pe cei sărmani de abuzurile celor puternici. Ucenicul lui Grigorie Sinaitul, Isidor, ajuns patriarh în 1347, preia această politică, intervine pe lângă împărat în sprijinul celor sărmani – își duce viața în deplină sărăcie și o încheie așijderea. Dacă Grigorie Palama l-a sprijinit în timpul războiului civil pe Ioan Cantacuzino, dușmanul zeloților politici, a fost pentru că vedea în el – așa cum confirmă cei mai buni istorici ai zilelor noastre – pe singurul om în stare să salveze imperiul. Ajuns, la sfârșitul conflictului, arhiepiscop al Tesalonicului, el condamnă nedreptățile sociale care au provocat revolta zeloților și, potrivit biografului său Filotei, se împrietenește cu mulți dintre aceștia: „Îi batjocorim pe săraci, predică Grigorie în mijlocul bisericii, sporim și mai mult constrângerea făcută celor sărmani punând dări și mai împovărătoare celor care muncesc cu mâinile lor. Ce soldat se mulțumește cu solda sa? Ce magistrat nu se dedă hoției?” (*Om.* 63)⁴. Săracii, spunea el, sunt „frățiorii lui Dumnezeu” (*Om.* 4). Și schițează o adevărată sociologie creștină, amintind că lucrarea mântuirii se întemeiază pe unitatea firii omenеști, pe o adevărată „deoființime” a tuturor oamenilor care este restaurată în Trupul lui Hristos. Viața în societate exprimă această unitate umană; ea trebuie să devină o comuniune în reciprocitate, ἡ πρὸς ἀλλήλους κοινωνία, astfel că, așa cum ne dovedește pilda iconomului necredincios, dragostea aproapelui e de preferat agonisirii de bunuri materiale (*Om.* 48). Recunoaștem aici gândirea Părinților greci – îndeosebi a Sfântului Ioan

⁴ Pentru traducerea citatului cf. John Meyendorff, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, traducere din lb. franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Nemira, București, 2014, p. 233.

Hrisostom – adversar însușirii individuale și moștenirii și care vede în dreptatea socială expresia autentică a carității.

Reformă a sărăciei, mișcarea isihastă pare a fi umplut prăpastia care în Imperiul Bizantin se căscase între poporul de rând și Biserică. Dacă reforma monastică a eșuat parțial în puternicele mănăstiri bizantine, în schimb ea a făcut să triumfe disciplina cenobitică în țările slave și române. În Rusia, a declanșat în interiorul Bisericii un pauperism evanghelic contestat de alte tendințe, dar bine înrădăcinat, a cărui tradiție a înlesnit acestei Biserici, în cadrul URSS, să accepte o organizare socialistă a societății.

Al doilea caracter fundamental al reformei a fost înrădăcinarea spiritualității personale în viața sacramentală și comunitară a Bisericii și, ca urmare, purificarea și înnoirea acestei vieți. Astfel, mișcările cu tendințe profetice, opuse ierarhiei, precum bogomilismul și pneumatologia sa aberantă, au fost resorbite într-o vastă renaștere atât liturgică, cât și spirituală. Mișcarea isihastă actualizează aici dimensiunea semitică a Ortodoxiei, atât de puternică în liturgia bizantină (în mare parte creată de sirieni, între sec. VI și VIII), și întărită constant de-a lungul Evului Mediu de către spiritualitatea „euharistică” a Antiohiei (centrată, mult înainte de Cruciade, pe temele Graal-ului și ale Sfintei Lănci).

Sfântul Grigorie Palama este cel care a subliniat în mod deosebit această integrare eclezială a isihasmului. Viața dumnezeiască, scria el, ne este împărtășită prin botez și euharistie, care „recapitulează întreaga iconomie divinoumană”. Palama comentează în mod repetat, pe linia Părinților greci și sirieni, tema paulină a „consanguinității” și a „incorporării” creștinilor în Hristos. El dezvoltă, în legătură cu botezul și euharistia, o mistică impresionantă a lui Hristos-tată și Hristos-mamă, mistică pe care o regăsim cam în aceeași perioadă și în Apus, anume la Julianne de Norwich (a cărei speranță într-o apocatastază are de altfel ciudate rezonanțe „ortodoxe”). Hristos, ne învață Palama, „a devenit tatăl nostru prin dumnezeiescul botez care ne conformează cu El, și ne hrănește la sânul Său așa cum o mamă plină de duioșie o face cu

pruncii săi... Veniți, spune El, mâncați Trupul Meu, beți Sângele Meu... pentru ca nu numai să fiți după chipul lui Dumnezeu, ci să deveniți dumnezei și împărați, veșnici și cerești, îmbrăcându-vă cu Mine, Împăratul și Dumnezeu“ (*Om.* 56). Această spiritualitate „misterică“ are un puternic accent comunitar: luând parte, duminica, împreună cu întreaga comunitate, la Liturghia euharistică, cu adevărat firea noastră se înnoiește: „Prin acest trup, comunitatea noastră este înălțată la ceruri“ (*ibid.*).

O autentică înnoire liturgică necesită o luptă necruțătoare împotriva ritualismului, a formalismului, împotriva degenerării în magie a cultului și a icoanei. Isihăștii duc această luptă. Isidor, la Tesalonic, este acuzat că „nesocotește perioadele de post“ Întelegem ce înseamnă o asemenea acuză atunci când îl auzim pe Palama, ajuns arhiepiscop, cum critică înfrânările prea îndelungate, duse cu o trufie fariseică, și cum recomandă un post moderat, cu condiția să implice și sufletul în aceeași măsură ca trupul (*Om.* 9). De asemenea, isihăștii sunt acuzați de iconoclastism, pentru că luptau împotriva formelor idolatrice de cinstire a icoanelor, înlăturându-le – cu un gest simbolic – ferecăturile de aur și argint cu care erau acoperite aproape în întregime.

Mișcarea isihastă a revigorat propovăduirea și a recomandat deasă împărtășanie. La Tesalonic, Palama predică aproape zilnic. Subliniază importanța liturghiei duminicale și vorbește despre o împărtășire cvasicotidiană (*Om.* 38). Recomandă tuturor citirea și studierea Scripturii (*Om.* 19). Patriarhul Filotei revizuieste în același duh textele liturgice. În sec. XIV și XV, mișcarea isihastă duce la o redeșteptare semnificativă a „mystagogiei“, adică a teologiei și spiritualității liturghiei.

Ultimul aspect al reformei isihaste este apărarea transcendenței și a universalității Bisericii. Patriarhii ecumenici ai sec. XIV, majoritatea isihăști, au un simț deosebit de viu al independenței lor spirituale. Imperiul se epuizează și se restrânge, dar patriarhia de la Constantinopol își sporește prestigiul în întreaga Europă răsăriteană, păstrează sub jurisdicția sa mitropoliile aflate de-acum

în teritoriu otoman, intervine cu autoritate în disputele dintre Moscova, Lituania și Polonia catolică, pentru a îngădui creștinilor de la frontierele apusene ale Rusiei să-și poată păstra credința. Semne ale vremii: sub domnia lui Andronic al II-lea, Muntele Athos, aflat până atunci sub jurisdicția împăratului, trece sub ascultarea directă a patriarhului. În același timp, patriarhii sec. XIV susțin o concepție universalistă a Bisericii și nu par a se preocupa, în pofida presiunilor imperiale, de disputele politice ale imperiului cu sârbii și bulgarii. În 1375, Filotei recunoaște patriarhia sârbă de la Pecs, întemeiată în 1346 prin voința cuceritorului sârb Stefan Dușan, care aspira la coroana imperială. Fostul împărat Ioan al VI-lea Cantacuzino, intrat în monahism în 1354, dar care își păstrase o considerabilă influență politică, este un prieten al isihăștilor și se străduie să pună statul în slujba concepției lor despre Biserică.

Puterea imperială, declară el legatului papal în 1367, nu poate impune dogmele, aceasta nu o poate face decât un sinod, cu consensul poporului credincios, „căci nu există credință cu sila.”⁵

Isihăștii merg și mai departe, afirmând contingentă imperiului creștin și transcendența Bisericii față de condițiile istorice. Desigur, Palama îl susține pe Cantacuzino, iar patriarhul Filotei încearcă la un moment dat să organizeze împotriva turcilor un fel de cruciadă a statelor ortodoxe. Dar reformatorii pun înaintea de toate respectul pentru adevăr, având certitudinea că Biserica, dacă rămâne tare în credință, va putea să subziste în orice condiții, chiar dacă imperiul se prăbușește, până și sub stăpânire musulmană. Grigorie Palama, care a fost un an prizonier la turci, le mulțumea acestora pentru spiritul lor de toleranță, îi încuraja în credință pe creștinii din Asia Mică și vedea în ocupația musulmană ocazia providențială pentru un dialog între creștinism și islam și pentru mărturisirea Evangheliei. El însuși considera că islamul își are locul său în planul dumnezeiesc, căci aduce

⁵ Trad. J. Meyendorff, „Projets de concile œcuménique en 1367“, *Dumbarton Oaks Papers*, nr. 14, 1960, p. 167.

numeroși păgâni la cunoașterea Dumnezeuului personal⁶ și multiplică întrevederile cu învățații musulmani. „Iar unul dintre aceia a zis: va veni o vreme când ne vom pune de acord unii cu alții. Lucru la care am consimțit și eu și am urât ca vremea aceea să vină mai repede.”⁷

Astfel, grație reformei isihaste, Biserica, în momentul în care se apropie de săraci, regăsește sensul „mijloacelor sărace” pentru propovăduirea Evangheliei. Biserica poate trăi și mărturisi fără sprijinul statului. Palama, ca și Cantacuzino, evocă perioada pre-constantiniană, când „idolatrii stăpâneau lumea”. Musulmanilor și catolicilor care văd în decăderea Imperiului Bizantin semnul unei credințe greșite, ei le răspund că garanția adevăratei credințe este nu succesul istoric, ci martiriul.⁸

⁶ Cf. *Défense des saints hésychastes*, ed. J. Meyendorff, Louvain, 1959, pp. 392–394.

⁷ *Lettre à son Église*, citat de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 162 [trad. rom. *O introducere...*, sursa citată, p. 242 – n. tr.].

⁸ *Lettre à son Église*, *ibid.*, p. 158. „Projets de concile œcuménique en 1367”, *op. cit.*, pp. 167 și 169.

III

ENERGIILE DUMNEZEIEȘTI

Înnoirea isihastă stârnește o reacție violentă din partea unor umaniști bizantini. Un Varlaam, un Akindin, un Nichifor Gregoras sunt spiritualiști, ei identifică inteligibilul cu dumnezeiescul și nu pot înțelege aspectul corporal al „metodei”. De la elenismul platonizant au preluat simțul ordinii și frumuseții cosmice. Pentru ei, Dumnezeu Se face cunoscut doar prin simbolurile lumii create. De altfel, acest simbolism se raționalizează sub influența lui Aristotel: potrivit lui Varlaam, singura cunoaștere sigură este cunoașterea prin simțuri; aici, contemplarea ființelor devine știință.

Acești umaniști nu văd nimic cu adevărat nou în creștinism. Pur și simplu, Dumnezeu a creat noi simboluri ale prezenței Sale, simboluri concepute ca niște semne fără participare, cum ar fi lumina de la Schimbarea la Față, fenomen pur meteorologic.

Acești umaniști îi cunosc pe Părinții greci, dar nu preiau de la ei decât forma elenică. Citindu-l pe Dionisie Pseudo-Areopagitul prin prisma lui Proclus, ei fac din teologia negativă un agnosticism (ceea ce înseamnă să uiți distincția dionisiană dintre supra-ființa inefabilă și acele *δυνάμεις*, împărtășibile). Dumnezeu nu

poate fi cunoscut decât prin semne create, iar îndumnezeirea înseamnă desăvârșirea firii raționale.

În acest context, creștinismul își pierde întreaga fecunditate de trăire. Rațiunea – rămânând ceea ce este – se mulțumește să comenteze și să înfățișeze o revelație pe care trebuie să o accepte orbește, teologia este treaba unor „autorități” scripturistice și patristice, dogma nu constituie sursa unei experiențe care să confere omului o cunoaștere înnoită, ci doar o credință. În această perspectivă, religia devine simplă evlavie, teologia un ansamblu de concepte, singura care poate permite cercetarea, trăirea, descoperirea fiind cunoașterea naturii.

Se simte rezonanța „modernă” a acestor teorii. Câteodată, și cea cu tomismul decadent. Desigur, acești umaniști bizantini nu au fost niște tomiști răsăriteni. Dar convergența (iar mai târziu influența) este incontestabilă. Concepția esențialistă a lui Dumnezeu, cea a unui har sau a unei lumini a slavei create, cea a „dublei cunoașteri”, chiar și cea a unei teologii ca „prezentare” rațională a credințelor acceptate fără metamorfoza reală a minții – iată tot atâtea asemănări care se explică prin sursele comune aristotelice și neoplatonice și prin aceeași interpretare a *Corpus*-ului *Dionysiacum* cu neînțelegerea acelor *dynameis*. De fapt, numeroși antipalamiți (Palama fiind purtătorul de cuvânt al isihăștilor în respectiva controversă) vor deveni romano-catolici, începând cu Varlaam. După moartea lui Palama, oponenții cei mai înverșunați ai gândirii sale vor fi frații Kydones, traducătorii în greacă ai lui Toma, tomiști ei înșiși și în cele din urmă convertiți la catolicism.

Punctul de plecare al controversei a fost atacul lansat de Varlaam împotriva metodei isihaste. Acest grec din Calabria venit în Bizanț de dorul elenismului antic, acest profesor de la universitatea imperială, pasionat de logică și de astronomie fusese curios să verifice existența unei cunoașteri suprarăționale despre care vorbea un cunoscut isihast, Grigorie Palama. O vreme a frecventat sihăstriile, dar se pare că foarte superficial. S-a întors de acolo șocat de formele elementare, posibil alterate, ale

„metodei“ și a început să-i ia în derâdere pe „omphalopsihii“ – *buricarii*, „cei care pretind că unirea sufletului cu Domnul se produce înlăuntrul buricului, la modul sensibil“. Îi acuză pe isihăști de mesalianism – nu pretind ei oare că-L văd pe Dumnezeu cu ochii trupești? – și neagă până și posibilitatea participării la lumina dumnezeiască: această lumină, spun contemplativii, nu este ființa lui Dumnezeu, nu este nici esență îngerească, nici esența minții umane. Așadar, conchide Varlaam ca un vajnic substanțialist, respectiva lumină nu există!

Această punere sub semnul întrebării a celei mai fundamentale experiențe creștine l-a determinat pe Grigorie Palama să iasă din tăcerea „rugăciunii curate“ pentru a înfăptui o genială sinteză a teologiei ortodoxe la capătul perioadei sale „pneumatologice“. Născut în 1296 într-o familie nobilă, Palama a fost crescut la Curtea – îndrăgostită de spiritualitate – a lui Andronic al II-lea Paleologul. Studiile făcute îl familiarizează cu logica lui Aristotel, dar înclinația creștină către sfințenie îl îndepărtează de sacrul neoplatonic. Intră în monahism în 1316. Timp de 20 de ani, cu excepția unei șederi la Tesalonic în cercul lui Isidor și a unor scurte experiențe cenobitice, petrece retras în rugăciune în sihăstriile athonite, devenind la rândul său un dascăl al isihasmului. În 1340, stareții și monahii de la Athos îl desemnează purtător de cuvânt pentru a răspunde atacurilor lui Varlaam. Se implică în luptă fără să pregete. Împotriva lui se coalizează nu numai unii umaniști, ci și teologii așa-zis tradiționaliști, care vedeau în orice gândire creatoare o inovație primejdioasă. Și totuși, tezele lui Varlaam erau atât de contrare trăirii intime a Ortodoxiei, încât chestiunea ar fi fost încheiată prin condamnarea acestora, încă din 1341, dacă nu ar fi izbucnit în același an războiul civil între Paleologi și Cantacuzini. Întemnițat, acuzat de erezie din motive mai ales politice, Palama își întărește convingerile. În 1347, victoria Cantacuzinilor îi redă libertatea. Este hirotonit episcop al Tesalonicului. Un întreg șir de sinoade întrunite la Constantinopol îi consfințesc învățătura, îndeosebi prin *Tomosul* sinodal din 1351.

„Orice cuvânt contestă un alt cuvânt, dar care este cuvântul care să poată contesta viața?”¹ Criticilor lui Varlaam și ale celorlalți umaniști bizantini, Palama le opune trăirea creștină, credința devenind evidentă printr-o conștiință ontologică a harului sacramental.

Într-adevăr, de la Întrupare, sfânta, sfințitoarea omenitate a lui Dumnezeu ne este oferită în „tainele” Bisericii. Palama rezumă întreaga teologie a Sfinților Atanasie și Chiril, preluată de gândirea postcalcedoniană, tot energetismul hristologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul, scriind că Trupul lui Hristos – eclezial și euharistic în chip nedespărțit – nu este altceva decât *Trupul lui Dumnezeu*². Omenitatea lui Hristos este un „înveliș de sticlă”, o „făclie de sticlă” prin care strălucește slava Treimii. Iar lumina dumnezeiască izvorăște chiar la rădăcina ființei noastre corporale, altoită, prin botez și euharistie, pe trupul transfigurat al lui Hristos. Astfel este justificată, împotriva oricărui dualism dezincarnant, *metoda* isihastă care ne readuce atenția în „inimă”, acest „trup din străfundul trupului” Dumnezeu transcende atât inteligibilul, cât și sensibilul; Dumnezeu Se dăruiește atât sensibilului cât și inteligibilului. Omul se unește cu Dumnezeu într-un elan personal care depășește „activitățile sale intelectuale”, cât și „activitățile sale corporale”. Și această întâlnire personală „care depășește orice senzație și orice înțelegere” permite întregii ființe a omului să participe la viața dumnezeiască. „La oamenii duhovnicești, harul Duhului, transmis trupului prin mijlocirea sufletului, îi împărtășește și acestuia experiența celor dumnezeiești.”³ Iată de ce Dumnezeu poate fi văzut cu ochii trupești, desigur, nu cu ochii obișnuiți, orbiți de păcat, ci cu ochii schimbați – ca toate celelalte simțuri – „de

¹ *Défense des saints hésychastes*, ed. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 136.

² Cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, op. cit., p. 255. [trad. rom. *Introduction...* sursa citată, p. 298 – n. tr.]. Expresia îi aparține Sfântului Atanasie al Alexandriei, *Ep. ad Adelphium*, 3, P.G. 26, col. 1073.

³ *Défense...*, op. cit., pp. 80, 342, 466, 530–533.

puterea Duhului Sfânt“, iar schimbarea nu este „subită“, căci este deja „conținută în înălțarea însăși a firii noastre îndumnezeite prin unirea cu Cuvântul lui Dumnezeu“. ⁴

Această experiență ne metamorfozează și mintea, pe care o asimilează minții omenеști îndumnezeite a lui Hristos, $\text{vo}\ddot{\text{u}}\varsigma \text{Xp}\text{ισ}\text{το}\ddot{\text{u}}$. Revelația desființează și recrează mintea, care devine capabilă să gândească nu plenitudinea, ci în plenitudine; iată de ce Palama afirmă, împotriva lui Varlaam, că adevărul dogmei ortodoxe a Duhului Sfânt și eroarea adaosului *Filioque* pot fi dovedite. Gnoza nu este scopul, ci consecința unirii care, realizându-se mai presus de orice minte, dă viață și minții. Țelul unei teologii autentice nu este, așadar, de a făuri un sistem de concepte, ci de a sluji drept cruce și cale minții umane în adorare. O asemenea teologie constată și sugerează o experiență inefabilă. Ea procedează prin antinomii, prin distincții în identitate: „A afirma când un lucru, când altul, atunci când ambele afirmații sunt adevărate, este caracteristica teologului evlavios.“ ⁵ Palama gândește contemplând o realitate de negândit, delimitează o experiență contradictorie din punct de vedere rațional, întru câtva așa cum fizica secolului nostru, atunci când se apropie de țesătura însăși a materiei, trebuie să se mulțumească să multiplice punctele de vedere antinomice.

Palama nu operează cu abstracții care se opun și se exclud, el relativizează conceptele și le înmulțește ca tot atâtea aproximări. Astfel, lăsând revelația să-i metamorfozeze gândirea, se vede constrâns de evidență să plaseze o nouă distincție-identitate: aceea între ființă și energii în Dumnezeu.

Dumnezeul Cel viu nu poate fi obiect al cunoașterii. Transcendența Sa integrală face să se volatilizeze până și denumirile de „esență“ și de „Dumnezeu“. Dumnezeu „nu este ființă dacă celelalte ființe sunt“ ⁶. „Esența supraesențială... este, ca atare, de nenumit, cu neputință de contemplat, pentru că, deosebindu-se

⁴ *Hom.* 24 despre Schimbarea la Față.

⁵ *Capete fizice și teologice*, 121, P.G. 150, col. 1205 A.

⁶ *Ibid.*, 78, col. 1176 B.

de toate lucrurile, ea transcende cunoașterea și [...] rămâne pentru totdeauna de neînțeles și de negrăit. Nu există în privința sa un cuvânt pe care sufletul să-l poată concepe sau limba să-l rostească. Nu există absolut nicio reprezentare. Astfel, teologii propun [...] să se spună că esența dumnezeiască este cu totul de neînțeles pentru noi, căci este cu totul altceva decât ceea ce există sau este numit într-un fel oarecare. Iată de ce nu este îngăduit să dai un nume propriu ființei sau esenței lui Dumnezeu, întrucât, făcând aceasta, ai căuta să dai o definiție adevărului care transcende orice adevăr.⁷

Totuși, nu este vorba de o simplă teologie negativă, subliniază Palama. Aceasta devenise, pentru umaniștii bizantini, un fel de joc intelectual care culmina, într-o perspectivă neoplatonică, cu viziunea unui absolut impersonal ce coincidea cu conținutul minții. Or, adevărata teologie apofatică nu face decât să înscrie în limbajul uman revelația Dumnezeului personal, ba mai mult, treimic. Esența supraesențială și inaccesibilă nu evocă – așa cum simțim uneori tendința la Meister Eckhart – un abis superior Treimii, ci libertatea suverană și profunzimea inobiectivabilă a existenței personale. Dumnezeu Cel viu nu poate fi captat: subiect absolut, El creează în mod liber alți subiecți, pentru a Se dărui lor în libera reciprocitate a iubirii. Inaccesibilitatea esenței nu trimite nici la un *în-sine* divin, sustras revelației. Ea arată că Dumnezeu Se revelează de *bunăvoie, prin har*, că rămâne transcendent până și în imanența Sa, că este ascuns nu ca un întuneric disimulant, ci prin abundența luminii Sale. „Dumnezeu, dintr-un preaplin de bună-tate față de noi, fiind transcendent tuturor lucrurilor, de neînțeles și de negrăit, consimte să devină împărtășibil... și *văzut în chip nevăzut*.”⁸ Dacă Dumnezeu nu ar rămâne inaccesibil chiar și în darul ființei Sale, ar înceta să mai fie Treime, pentru a deveni o esență neutră „cu miriade de ipostasuri”, iar tensiunea necesară comuniunii ar fi desființată.

⁷ *Theophanes*, 17, ed. G. Mantzaridis, Tesalonic, 1966, p. 242.

⁸ *Défense...*, op. cit., p. 128.

Dumnezeu depășește în El Însuși alteritatea fără a o desființa, și aceasta este distincția-identitate dintre esență și ipostasuri. El o depășește, făcându-Se împărtășibil, dar fără a o desființa, iar aceasta este distincția-identitate dintre esență și energie. „El întreg Se manifestă și nu Se manifestă... Întreg este împărtășibil și neîmpărtășibil.“⁹

Căci și părtășia este totală. „Dumnezeu întreg vine să Se sălășluiască în ființa întreagă a celor care sunt vrednici de aceasta“¹⁰, „sfinții se împărtășesc de la Dumnezeu“, „Dumnezeu face din ei dumnezei fără început și fără sfârșit, prin har“¹¹, omul îndumnezeit devine „necreat“, „veșnic“, unește în persoana sa harul necreat cu firea omenească.

Trebuie așadar mărturisită în ființa însăși a lui Dumnezeu o tainică distincție-identitate: cea a esenței inaccesibile și a energiei împărtășibile. Această distincție nu pune în discuție unitatea lui Dumnezeu pentru că este unitatea Celui Viu, unitatea Existenței personale absolute, deci treimice, și nu a unei „ființe simple“ sau a unui lucru. Ființa și energiile sunt, ca să spunem așa, cele două modalități ale Existenței personale absolute Care Se dăruiește fără a Se dizolva și se distanțează fără a Se refuza. Părinții, scrie Palama, „nu spun că toate acestea (ființa și energiile) sunt unul și același lucru, ci că aparțin unui singur Dumnezeu... Akindin, desființându-le diferența, a proclamat existența unui lucru unic în locul unicului Viu“¹².

Distincția dintre ființă și energii este făcută posibilă de către concepția ortodoxă despre Treime, de către „balanța“ echilibrată dintre ființă și ipostasuri. În Dumnezeu, existența personală înglobează ființa: „Paternitatea [...] este în jurul ființei.“ Dumnezeu, când vorbea cu Moise, nu a spus: Eu sunt ființa, ci: „Eu sunt Cel ce sunt (Ieșirea 3,14). Așadar nu Cel ce este provine din ființă, ci ființa provine din Cel ce este, căci Cel ce este îmbrățișează în El Însuși întreaga ființă.“ Iată de ce, în libertatea suverană a iubirii

⁹ *De la participation à Dieu*, 6, ed. G. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 242.

¹⁰ *Défense...*, *op. cit.*, p. 608.

¹¹ *De la participation à Dieu*, 21, *op. cit.*, p. 156.

¹² *Contre Akindynos*, V, 13, 53, ed. P. Christou, Tesalonic, 1970, p. 326.

Sale, Dumnezeu personal își poate transcende propria ființă, propria transcendență, pentru a Se face cu adevărat împărtășibil: „În preaplinul harului Său... El iese, fără a Se împărți, din Sine, El Care este mai presus de toate și transcende totul.“¹³

Energia nu este o iradiere impersonală existentă în sine, ci este ca o expansiune a Treimii căreia îi traduce *ad extra* tainica alteritate în unitate. Este o „purcedere după fire“ a lui Dumnezeu Însuși, care strălucește (asemenea luminii) de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Ea manifestă „întrepătrunderea“, „perihoreza“ Persoanelor dumnezeiești, Care se „întrepătrund reciproc astfel încât să nu posede decât o singură energie“.

Energia este una – întrucât este viața Dumnezeului Cel unul – dar este multiformă în manifestările sale. Numele dumnezeiești – care constituie tot atâtea energii – sunt incalculabile, iar Dumnezeu, fără a Se împărți, „Se multiplică“ pentru a intra realmente în timp, pentru a Se adapta fiecărui destin personal, pentru a însușește întreaga diversitate a lumii create.

Putem, așadar, considera energiile sub două aspecte complementare. Pe de o parte, ele decurg veșnic din ființa Treimii, sunt manifestările firii dumnezeiești, pe care nimic nu o poate limita, care depășește irezistibil modalitatea sa esențială. Din veci, Dumnezeu trăiește și domnește în slavă, Treimea își împrășteie razele în Iubire, Înțelepciune, Viață, Ființă, Dumnezeire... Acest fluviu de viață pătrunde universul încă de la crearea sa, conferindu-i ordine și frumusețe. Dar, pe de altă parte, energia trebuie gândită ca act, voință, gândire, dispoziție, economie: într-adevăr, Dumnezeu adaptează împărtășirea slavei Sale la diversitatea ființelor pe care le creează, le mântuiește, le îndumnezeiește. Energia desemnează atunci ideile-voință creatoare și actele pronatoare prin care Dumnezeu Se angajează efectiv în istorie în căutarea fiecărei „oi rătăcite“. Energia-act este predeterminarea creatoare sau acțiunea pronatoare prin care Dumnezeu asigură și măsoară participarea noastră la energia-manifestare.

¹³ *Défense...*, op. cit., pp. 212, 648, 664.

Noțiunii cam abstracte de *energie*, Palama îi preferă adesea cea de *lumină*, ca dat al experienței. În unire, scrie el, conștiința, „dacă se privește pe sine, vede lumina; dacă privește obiectul vederii, e tot lumină, dacă privește mijlocul pe care-l folosește pentru a vedea, e iarăși lumină; aici este unirea ca toate să fie una, astfel încât cel care vede să nu poată desluși nici mijlocul, nici scopul, nici esența, ci doar să fie conștient că este lumină și că vede o lumină deosebită de orice făptură”.¹⁴ Această lumină se revarsă veșnic din ființa Treimii. La crearea universului, ea a umplut cu slava sa cerul și pământul. Ocultată prin căderea care l-a făcut pe om – și, prin el, întreaga lume – opac la strălucirea sa, ea izbucnește în teofaniile „arzânde” ale Vechiului Testament, dar, fiind exterioară omenirii căzute, aceasta nu o poate îndura. Odată cu Întruparea, ea se concentrează în omenitatea lui Hristos, în care „locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii” (Coloseni 2,9). Această omenitate luminoasă Hristos o afundă de bunăvoie în omenitatea noastră căzută până când, pe Cruce, transparența absoarbe definitiv opacitatea. Lumina nu este deci impersonală, ea izvorăște din Hristos transfigurat. Iată de ce Schimbarea la Față joacă un rol atât de important în gândirea lui Palama. Pe Tabor, nu Hristos este Cel Care S-a schimbat, ci apostolii, care pentru o clipă au primit harul de a vedea adevărata omenitate a lui Hristos ca un trup de fulger. În Biserică, lumina dumnezeiască nu ne mai este exterioară, ci este imanentă trupului nostru, grefat pe trupul luminos al Domnului, și vine către noi prin euharistie: „...Unii sfinți, după venirea lui Dumnezeu în trup, au văzut această lumină, ca un ocean nemărginit, revărsându-se în chip minunat dintr-un unic soare, trupul adorat, tot așa cum apostolii au văzut-o pe munte.” Or, trupul preaslăvit este deja cerul nou și pământul nou, lumina Taborului „are valoarea celei de-a doua venituri a lui Hristos”¹⁵. Experiența luminii este eshatologică: este o proiecție în timp a plenitudinii zilei celei de-a opta, proiecție nu numai profetică, ci

¹⁴ *Ibid.*, pp. 458–461.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 620–623, 166.

și lucrătoare, care grăbește efectiv manifestarea lui Dumnezeu ca „totul în toate“.

Lumea a fost creată pentru a fi transfigurată. Dumnezeu „este și Se numește fire a tuturor ființelor, pentru că orice lucru se împărtășește cu El și subzistă în virtutea acestei împărtășiri... El este ființa ființelor... El este totul în toate“¹⁶. Dar această transparență nu se poate manifesta decât prin intermediul omului, împărat și preot al creației. Întunecată de cădere, ea este tainic restaurată în Hristos – omul absolut – dar, pentru a se manifesta, are nevoie de sfințenia oamenilor. Potrivit lui Palama, omul într-un anume sens este superior îngerilor pentru că el este și ființă trupească, în continuitate cu universul: existență personală „întrupată“, omul înglobează întreaga creație și-i condiționează starea. Inima omului, când se deșteaptă la lumina dumnezeiască, devine inima lumii căreia îi împărtășește lumina. „Omul adevărat [...] atunci când lumina îi slujește de cale, se înalță, sau este înălțat, pe culmile veșnice și începe – o, minune! – să contemple cele supracerești, fără a se despărți sau fără a fi despărțit de materia care-l însoțește încă de la început [...] aducând la Dumnezeu, prin sine, toate făpturile.“¹⁷

Sinteza palamită încheie marea elaborare pnevmatologică a Evului Mediu bizantin, căci energia necreată este „nedespărțită de Sfântul Duh“.¹⁸ Există o tainică înrudire, pe care Palama o subliniază prin folosirea aceluiași termen, între purcederea Duhului – Care purcede de la Tatăl – și cea a energiei – care purcede din energia a cărei sursă este Tatăl. În Duhul se operează manifestarea veșnică a slavei. În Duhul „iese“ Dumnezeu din ființa Lui, din dragoste, pentru că Duhul este prin excelență

¹⁶ *Capete fizice și teologice*, 78, *op. cit.*, col. 1176 BC.

¹⁷ Aceste rânduri erau atât de importante pentru Palama, încât le-a reluat cel puțin de trei ori. Cf. J. Meyendorff, *Introduction*, *op. cit.*, p. 218 [trad. rom. cit., pp. 313–314 – n. tr.].

¹⁸ *Défense...*, *op. cit.*, p. 572.

ipostasul iubirii. Palama asumă aici în chip magistral gândirea Fericitului Augustin, care începea să fie cunoscută în Bizanț prin traduceri făcute de Maxim Planudes: „Acest Duh este ca o iubire tainică a Tatălui pentru Fiul născut în chip tainic; de această Iubire Se slujește și Cuvântul, Fiul Preaiubit al Tatălui, față de Cel Care L-a născut...”. Și este așa pentru că Duhul, depășind în plenitudinea lui Trei opoziția dintre Tatăl și Fiul, este o Persoană suverană care provine de la Tatăl împreună cu Fiul peste Care odihnește: „...de această Iubire Se slujește și Cuvântul, Fiul Preaiubit al Tatălui, față de Cel Care L-a născut: și face aceasta în măsura în care provine de la Tatăl împreună cu această Iubire, și această Iubire odihnește în chip firesc peste El.”¹⁹ Cele mai înalte intuiții ale augustinismului medieval sunt aici eliberate de orice tendință „diadică”

Textul lui Palama sugerează limita inefabilă a ființei și energiei atunci când Duhul, a Căru purcedere realizează *ad mira* taina unei alterități fără opoziție, realizează *ad extra* aceeași taină prin „purcederea firească” a energiei. Energia manifestă veșnica mișcare a iubirii treimice al cărei ipostas este Sfântul Duh.

Distincția dintre ființă și energie permite în sfârșit ca filioquismul să fie depășit, integrându-l. Ea poate într-adevăr să se exprime ca distincție-identitate a Duhului (τὸ Πνεῦμα, cu articol) ca Persoană, și a duhului (πνεῦμα, fără articol) ca energie. Ca Persoană, la nivelul ființei s-ar putea spune, Duhul purcede numai de la Tatăl, întrucât Tatăl este unicul „izvor” al Treimii, și purcede „împreună” cu Fiul peste Care odihnește. Dar „duhul” ca energie dumnezeiască „se revarsă pornind de la Tatăl prin Fiul și, dacă vrem, de la Fiul”²⁰.

Astfel se împlinește perioada pneumatologică, care a făcut pentru Persoana Sfântului Duh ceea ce perioada hristologică a făcut pentru Persoana Fiului, realizând distincția între planul

¹⁹ Capete fizice și teologice, 78, op. cit., col. 1144 D–1145 A.

²⁰ Cit. de J. Meyendorff, *Introduction*, op. cit., p. 315 [trad. rom. cit., p. 434].

ființial și cel al manifestării „energetice“. Gândirea anteniceeană confunda adesea Logosul cu manifestarea firii dumnezeiești, numindu-L „putere“ sau „energie“. Proclamarea deoființimii a desființat orice risc de subordonare, dar atenția Apusului s-a îndreptat către această unitate a Tatălui și a Fiului, iar Persoana însăși a Duhului a fost la rândul Său confundată cu manifestarea firii dumnezeiești, mai precis – și aici se află rădăcina filioquismului – a firii comune Tatălui și Fiului. Numai distincția – pe deplin dobândită cu Palama – dintre ipostasul însuși al Mângâietorului și energia pe care o manifestă este în măsură, din punctul de vedere al Răsăritului creștin, să asume adevărul parțial, sau mai curând greșit situat, al filioquismului și să respecte realitatea personală a Duhului Sfânt.

IV

SINTEZE

I. NICOLAE CABASILA ȘI SPIRITUALITATEA LAICILOR

Devenită o reformă care nu putea ignora niciun aspect al vieții, mișcarea isihastă nu a rămas cantonată în câteva „cluburi“ de extaz, cum ne-am închipuit prea adesea. Desigur, nu a încetat să combată un neoelenism spiritualist și păgânizant. Totuși, iar acest lucru nu a fost îndeajuns subliniat, elanul său eshatologic a devenit adesea elan de transfigurare: printr-un întreg ansamblu de sinteze, a asumat parțial umanismul Bizanțului, sensibilitatea creștină a Apusului, simțul elenic al frumuseții.

Nicolae Cabasila (1320/25–1371) este un teolog laic, așa cum au fost nenumărați în Biserica Ortodoxă, care încredințează poporului creștin păstrarea adevărului. Cabasila a făcut carieră în înalta administrație bizantină, îndeosebi în diplomatie. Era un om de înaltă cultură, care aparținea, alături de frații Kydones, unui cerc de literați îndrăgostiți de gândirea elenă. Dar, în timp ce frații Kydones credeau că găsesc în tomism pe adevăratul moștenitor al filosofiei grecești, Cabasila se alăturase mișcării isihaste, se întâlnea cu Palama pe care-l admira, pune la temeiul propriei gândiri

concepția palamită despre participarea reală la viața dumnezeiască. Nu intenționa însă nici să renunțe la viața sa de laic, nici la angajamentele sale mundane, nici la cultura sa umanistă. Ceea ce elaborează el este cu adevărat o spiritualitate pentru laici. Pentru Palama, omul este superior îngerilor pentru că participă la condiția corporală; pentru Cabasila, laicul este într-un anumit sens superior monahului consacrat „vieții îngeresti”, pentru că este un om complet. Monahii, scrie el, „nu au primit în această lume un bun omenesc pe care îl puteau primi; și orice lucru care nu poate fi în act ceea ce este potențial, este nedesăvârșit”.¹ El scrie așadar pentru cei „care nu sunt legați de niciun vot după botez”, pentru cei „care îndeplinesc funcții publice” și „care trăiesc în cetate, în mijlocul tumultului”. Spiritualitatea pe care le-o propune „nu necesită nici efort, nici suferință [...], nu împiedică cu nimic exercitarea unei arte sau a unei profesii. Generalul își păstrează facultatea de a comanda, agricultorul de a lucra pământul, meșteșugarul de a-și face lucrul său... Nu este nevoie nici să te retragi în singurătate, nici să mănânci o hrană neobișnuită, nici să-ți schimbi veșmintele, nici să-ți primejduiești sănătatea”. Nu numai că viața spirituală nu stânjenește activitatea laicului din lume, ci chiar o sfințește: „De ce”, întreabă Cabasila, „să nu sfințim toate aceste ocupații care merită, la nevoie, să li se consacre un efort susținut?”² Viața spirituală, într-adevăr, duce viața „la cea mai mare intensitate”. Ea nu „prejudiciază deci niciunul din interesele noastre... este utilă și ne favorizează interesele superioare și vitale”, căci „ne aduce bucuria și plenitudinea” unde se conturează un umanism transfigurat.

Această spiritualitate are doi poli: pe de o parte, integrarea liturgică în „taine”, pe de altă parte, un stil de viață și de atenție

¹ *Lettre à Synadinos*, citat de B. Tatakis, *La Philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 279.

² *La vie en Christ*, VI, 43, Sources chrétiennes, 361, 1990, p. 78 [versiunea românească: *Sf. Nicolae Cabasila, Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, reed. 1989, 2009, ed. IBMBOR – n. tr.].

care ne face conștienți de existența noastră în Hristos. Ritmul profund este cel al marii tradiții isihaste, dar Cabasila, asemenea lui Palama în Omilii, pune accentul pe viața liturgică, accesibilă tuturor, ca „viață în Hristos“.

Creștinii cei mai defavorizați sunt chemați la viața cea nouă printr-o experiență prodigioasă: toți împreună și fiecare în parte sunt trupul lui Hristos (1 Corinteni 12, 27), adică „mădulare ale acestui trup, carne din carnea Sa și oase din oasele Sale“; „încă de pe acum..., ei trăiesc viața în Hristos“.³ Biserica, în realitatea sa launtrică, nu este nimic altceva decât transparența tainică, „marea fereastră“ prin care „soarele dreptății pătrunde în această lume a întunericului“. Prin Taine, într-adevăr, Hristos „ne împărtășește viața așa cum inima sau capul o fac către mădulare“⁴. Această temă a lui Hristos-inimă este adusă în prim plan în mod firesc de importanța pe care Cabasila o acordă sângelui euharistic, care conferă creștinilor cu Mântuitorul și între ei o consanguinitate dătătoare de viață, infinit superioară consanguinității într-o moarte a familiilor pământești. Dar, în primul rând, această temă reprezintă o transpunere sacramentală a inimii ca „lăcaș al lui Dumnezeu“ printr-o asceză complexă; adevărata inimă a creștinului este Hristos, iar lăcașul său reprezintă marile taine ale Bisericii. Inima noastră, găzduită de inima hristică printr-o practicare cât mai frecventă a euharistiei, va fi „păzită“ nu atât de o vigilență științifică, cât de însuși sângele „generator de sănătate“, al „medicului“ „care a luat asupra Sa bolile noastre și infirmitățile noastre“: „Acest sânge este pază pentru simțurile noastre, nelăsând să treacă prin ele niciun element de stricăciune, sau mai curând ferecă intrarea și respinge nimitorul. Acest sânge

³ *Explication de la divine liturgie*, Sources chrétiennes, 4, 1967, pp. 205, 212 [versiunea românească: Sf. Nicolae Cabasila. *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*. Trad. din lb. greacă de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște. Ediția I: 1946. Ediția II: 1989. Ediția III: 1997 – n. tr.].

⁴ Trad. S. Salaville, în *Dictionnaire de spiritualité*, art. „Cabasilas“, col. 7.

transformă inima în care este revărsat într-un templu al lui Dumnezeu mai frumos decât porticurile lui Solomon...”

Cabasila surprinde marile taine creștine în unitatea lor vie. El le aplică vorbele Sfântului Pavel – „în El trăim și ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17,28). Primim ființa în botez – în mirungere primim mișcarea capabilă să „dinamizeze” această ființă – în sfârșit, euharistia menține în noi viața adevărată. „Pe scurt, noi trăim din această pâine, ne întărim prin această ungere, după ce am primit ființa prin cufundare.” Și de asemenea, printr-o nouă transpunere sacramentală a „metodei”, Cabasila subliniază că pe Hristos, Care prin botez „ocupă toate ieșirile ființei noastre”, „noi Îl respirăm” prin ungerea înmiresmată și Îl facem să coboare de la gură în inimă, „Îl absorbim” prin euharistie.

Botezul și mirungerea nu sunt decât o introducere în „taina tainelor”, euharistia. „Acolo aflăm viața la cea mai mare intensitate.” „Nu se poate merge dincolo de aceasta, nici nu se poate adăuga nimic.” Cabasila, ca și Grigorie Palama, subliniază în termeni paulini integrarea euharistică în omenitatea îndumnezeită, deci îndumnezeitoare, a lui Hristos. „Noroiul care primește vrednicia împăratească nu mai este noroi, ci se preschimbă în ființa împăratului.” „Duhul lui Hristos Se unește cu duhul nostru, voința Sa cu voința noastră, trupul Său cu trupul nostru, sângele Său cu sângele nostru. Ce duh este duhul nostru sub puterea acestui duh, ce voință voința noastră sub puterea acestei voințe și ce devine noroiul nostru sub lucrarea acestui foc!” Euharistia este ospățul de nuntă unde „Pâinea vieții este cea care-l schimbă, îl transformă și și-l asimilează pe cel care O mănâncă...”

În legătură cu euharistia, Cabasila preia toate marile teme ale teologiei palamite cu privire la Împărăția lui Dumnezeu ca lumină dumnezeiască ce se revarsă din Hristos transfigurat, se împărtășește „ca prin vâl” oamenilor în euharistie și se va manifesta deplin odată cu slava Parusiei. Astfel se afirmă efectul eshatologic al euharistiei: la Parusie, sufletele „vor trece de la o masă la altă

masă, de la cea acoperită cu văluri la cea descoperită; de la Pâine la Trupul însuși. Acum, atât timp cât ele trăiesc în această viață, Hristos le este pâine și le este și paști, pentru că ele sunt în trecere pe aici către cetatea din cer. Dar [...] atunci se vor odihni toate lângă trupul eliberat de toate vălurile [...] Ospățul euharistic conduce către acest trup... aceeași energie este și la o masă, și la cealaltă, același comesean în amândouă lumile [...] Iată în ce sens Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul nostru“.

Precum la Simeon Noul Teolog și la Grigorie Palama, hristocentrismul cabasilian nu face decât să exprime un triadocentrism unde Hristos este de nedespărțit de Duhul Sfânt.

Viața dumnezeiască pe care o primim în Taine se află „enipostaziată“ într-un mod special de către fiecare dintre Persoanele dumnezeiești. Tatăl creează, Fiul „este mâna Creatorului, iar Mângâietorul, suflarea Celui Care dăruiește viața“. „Tatăl eliberează, Fiul este răscumpărarea, Duhul Sfânt, libertatea... Tatăl dă viață, dar prin Fiul, iar Sfântul Duh este principiul dător de viață.“ Duhul odihnește din veci peste Fiul, iar la Întrupare îi umple trupul cu energiile dumnezeiești: „Prin lucrarea Sfântului Duh“, scrie Cabasila, Hristos „devine o comoară de energie pnevmatică în trupul pe care l-a asumat“, omenitatea lui Hristos constituie „depozitarul sacru al darurilor Sfântului Duh“.⁵

Această relație de reciprocitate între cele două ipostasuri „manifestatoare“ se dezvăluie în mod special în desfășurarea liturghiei euharistice despre care Cabasila ne-a lăsat un frumos comentariu. În epicleză, Duhul ni-L dăruiește pe Hristos – prin *zeon*, integrarea noastră în Hristosul Înălțării ne îngăduie să primim Duhul Cincizecimii.

Într-adevăr, „Duhul este Cel care prin mâna și limba preoților sfințește Tainele“. Prezența lui Hristos Biserica o primește de la Tatăl, prin Duhul, într-o atitudine de invocare. Acest rol al

⁵ *La Vie en Christ*, II, 32, III, 3, Sources chrétiennes, 355, 1989, pp. 160, 238.

epiclezei, plasată după cuvintele de instituire, subliniază atât libertatea suverană a Sfântului Duh, cât și faptul că Biserica nu dispune de prezența Mântuitorului, prezență pe care nu o provoacă, ci o invocă. „Cel care se roagă astfel“, comentează Cabasila, „abandonându-se pe sine pentru a apela la Dumnezeu, își recunoaște neputința personală și se încredințează cu totul lui Dumnezeu. Acestea nu sunt ale mele, nici nu țin de propria mea virtute, ci au nevoie de Tine, Doamne, și Ție îți încredințez totul... Nimeni nu ar fi cutezat să se roage pentru acestea dacă Dumnezeu Însuși nu ar fi arătat neîndoielnic că voiește să-i fie cerute și că este gata să le dea celui care le cere“.

Reciproc, orice euharistie constituie, așa cum subliniază rânduiala *zeonului*, o adevărată Cincizecime sacramentală: „Trebuia ca această pogorâre a Duhului Sfânt să fie și ea trecută lângă celelalte taine. Căci așa este, anume prin gestul de a turna apă caldă în Sfintele Daruri. Această apă caldă, fiind apă și totodată fiind părtașă la natura focului, simbolizează Duhul Sfânt, Care este uneori desemnat prin imaginea apei și Care S-a pogorât în chipul focului peste ucenicii lui Hristos. Prezentul moment din rânduiala euharistică semnifică și el acest timp al primei Cincizecimi...“

Simțul liturgic și comunitar al lui Cabasila îi îngăduie să confere pnevmatologiei bizantine un răsunset nu numai contemplativ, ci și eclezial, și prin aceasta universal. „Care este efectul sau rezultatul suferințelor lui Hristos, al cuvintelor și faptelor Sale?... Nimic altceva decât pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică. La Cincizecime, Biserica a primit Duhul Sfânt după Înălțarea lui Hristos la cer. Acum, ea primește darul Duhului Sfânt după ce sfintele daruri au fost primite pe altarul ceresc; Dumnezeu, Căruia i-au bineplăcut aceste daruri, ne trimite în schimb Duhul Sfânt...“⁶

Tocmai din pricina fragilității noastre, Cabasila recomandă o practică frecventă a sfintei împărtășanii: „Să ne ferim a ne slăbi sufletul și a-i distruge sănătatea abținându-ne de la acest ospăț, sub

⁶ *Explication de la divine liturgie, op. cit.*, pp. 149, 153 și urm., 207–208.

pretextul că nu vrem să abuzăm de Taină.“ „Păstrăm această comoră în vase de lut: suntem nevoiți să folosim acest leac și nu o dată, ci mereu, trebuie ca medicul să ne acorde neîncetat îngrijirile sale, pentru a tămădui firea noastră amenințată de stricăciune și a ne întări voința care slăbește, de teamă să nu vină moartea.“

Cabasila nu consideră deci euharistia într-o perspectivă de teorie sacră și de amănunțită pregătire ascetică, ci de încredere și de smerenie. Polului euharistic al spiritualității cabasiliene îi corespunde într-adevăr un pol „subiectiv“, pe care l-am putea defini drept o descoperire plină de încântare a *mântuirii prin dragoste*. Cabasila preia vocabularul isihast al „deșteptării“, al „trezviei“, al „amintirii lui Dumnezeu“, dar îl aplică unei „meditații“ care, ori-când, oriunde, poate dintr-odată să-l zdruncine pe omul angajat în lume: meditația asupra iubirii nemărginite a lui Dumnezeu pentru noi. Despre această iubire, pe care el o numește *manikon eros* („iubire nebună“) sau, cu un termen desemnând o pasiune aproape magică, *philtron*⁷, Cabasila are pagini de o splendoare inepuizabilă. Stăruitor, cu accente care amintesc de intuiția inițială a lui Luther sau de monologul unui Marmeladov din *Crimă și pedeapsă*, el subliniază gratuitatea – nu arbitrară, ci iubitoare – a mântuirii manifestate în Hristos: „Prin prețul derizoriu cu care a fost vândut, [Hristos] dădea de înțeles că moartea Sa pentru lume era un dar, un dar absolut gratuit. A murit de bunăvoie... și a devenit izvor de har pentru călăii Săi.“ Iisus „îl are pe ucigaș drept comesean și drept confident pe trădător, îi dă să bea sângele Său și Se lasă sărutat de el..., pironit pe lemn, este atât de departe de a se lepăda de dragostea pentru călăii Săi, încât Îl roagă pe Tatăl Său să nu le socotească această vină...“ Prin mântuire, „ființele cele mai vrednice de ură și de dispreț, cele mai josnice și mai de

⁷ Termenul *philtron* se întâlnește la Sfântul Ioan Gură de Aur, dar pentru a desemna iubirea pe care omul o datorează Domnului său. Răsturnarea operată de Cabasila este tipică pentru o cale la îndemâna omului: acestuia i se cere mai întâi nu să-L iubească pe Dumnezeu, ci doar să știe cât de mult îl iubește Dumnezeu pe el.

ocară au fost înălțate până la ceruri și au devenit părtașe ale vredniciei împărătești a lui Dumnezeu“.

În această perspectivă, „puținul pe care-l poate face omul“ este să răspundă liber printr-o încredere smerită. Și iată afirmarea fundamentală a mântuirii prin iubire: *Pentru tot binele pe care ni l-a făcut, Dumnezeu nu cere în schimb decât dragostea noastră; în schimbul ei, ne iartă toată datoria.*

Toată istoria mântuirii, toată iconomia dumnezeiască nu sunt nimic altceva decât o lungă poveste de dragoste în care Dumnezeu caută să suscite – fără a constrânge vreodată – adeziunea omului, căci „omul în întregime“, scrie cu mândrie Cabasila, „constă în conștiință și libertate“. Dumnezeu creează omul ca un dinamism de libertate, adică o vocație a iubirii. Inima omului este „un sipet uriaș, destul de vast ca să-L cuprindă chiar și pe Dumnezeu [...] sufletul omenesc este însetat de infinit“. Printr-un *raccourci* îndrăzneț, Cabasila elaborează o antropologie hristologică, afirmând că omul a fost creat după chipul lui Hristos: „Într-adevăr, nu omul vechi a slujit ca model omului nou, ci noul Adam primului Adam... Pentru Cel Care are în fața ochilor toate ființele înainte ca ele să existe, strămoșul nu este decât imitația noului Adam. El a fost creat după chipul și asemănarea acestuia din urmă.“ Totuși, omul „hărăzit acestei stări nu a ajuns la ea“ și „Mântuitorul, singurul și cel dintâi, a realizat omul autentic și desăvârșit“. Așa cum omul este rațiunea de a fi a ființelor create înaintea lui, tot așa „Hristos este rațiunea de a fi a omului“. Om la maximum, „El polarizează toate aspirațiile umane“. „Ochiul a fost creat pentru lumină, urechea pentru sunete, orice lucru pentru scopul său, iar dorința sufletului pentru a se avânta către Hristos.“

Dar Dumnezeu, ca un „amant adevărat“, nu se impune, ci Se dă la o parte, copleșindu-l totodată cu bunuri pe cel iubit. Pentru a Se face iubit, lasă să izvorască pentru om „învățămintele creației“, pentru om „creează cerul și pământul și soarele și tot universul văzut și frumusețea...“. Pentru a Se face iubit, *iese din starea Sa de nepătimire*, Se întrupează și moare din dragoste: „Dragostea lui Dumnezeu pentru oameni L-a făcut să Se reverse în afară de

Sine... El inventează această golire, Se străduiește și Se face în stare să îndure suferințe și chinuri și, convingându-i de dragostea Sa pe cei pentru care suferea, să fie în situația de a-i atrage la Sine pe cei care fugeau de Bunătatea Însăși, convinși că aceasta îi urăște.“ „El nu se mulțumește să cheme la el pe robul pe care îl iubește, ci coboară și-l caută El Însuși; El, Cel bogat, se apleacă peste mizeria sărăciei noastre, Se prezintă pe Sine, își declară dragostea și roagă să I se răspundă la fel; în fața unui refuz, nu Se dă bătut, nu Se simte jignit de afrontul făcut; respins, așteaptă la ușă și face totul pentru a Se arăta amant adevărat; îndură umilințele și moare.“

Astfel, Hristos nu este numai fratele nostru, tatăl și mama noastră, ci și *alter ego*-ul nostru, „împărtășindu-ne cu trupul, cu sângele și cu duhul“; El s-a pus în situația de a fi iubit de fiecare cu dragostea pe care ne-o purtăm nouă înșine.

Din perspectiva acestor „meditații“, spiritualitatea cabasiliană, la polul său subiectiv, apare ca o *cultură a atenției*. Nicio crispă voluntaristă, ci, prin conștiința binefacerilor primite, deșteptarea și sporirea dragostei care, treptat, ne va preschimba comportamentul din interior și ne va face să ne împărtășim prin voință de la Cel de la Care ne împărtășim prin sânge. Niciun dolorism, Hristos „nu ne lasă să luăm parte la Patimile și la moartea Sa, căci a voit să lupte singur; dar deîndată ce este vorba de încununarea Sa, ne face pe toți părtași ai slavei Sale“ Nici cea mai mică concepție înfricoșătoare despre Dumnezeu, căci este o „prejudecată“ să ni-L închipuim „furios“ împotriva noastră atunci când păcătuiți și astfel să nu îndrăznim, „de teamă și de rușine“, să ne întoarcem de îndată către El: „Pe cel care cunoaște bine blândețea lui Dumnezeu, pe cel care știe cum este Dumnezeu mereu gata să răspundă «iată-mă» de îndată ce păcătosul Îl cheamă, ce păcat l-ar putea împiedica pe acesta să se întoarcă imediat către El?“ „Nimic nu desfide iertarea“, „nimic nu depășește milostivirea dumnezeiască“: chiar și dacă te-ai recunoaște vinovat de cele mai mari rele, tot nu ar trebui să-ți pierzi nădejdea. Adevăratul păcat al lui Iuda a fost de a-și fi „pierdut nădejdea, numai el, în propria sa curățire în ziua curățirii tuturor“. Așa cum în isihasmul

tradițional, „amintirea morții“ devine „amintirea lui Dumnezeu“, tot așa, la Cabasila, deznădejdea se preschimbă în încredere: „Să fim plini de încredere la gândul că Dumnezeu este bun cu cei nerecunoscători și cu cei păcătoși...“

Cultura atenției drept cunoaștere recunoscătoare a „iubirii ne-bune“ a lui Dumnezeu pentru om se completează cu o adevărată etică liturgică, unde se interiorizează într-un mod specific paulin simțul biblic al sacrului, printr-un stil regal care manifestă preoția împărătească a laicului, vrednicia sa euharistică, am putea spune. „Dacă ferim de orice pângărire lăcașurile sfinte, vasele și orice obiect sacru... cu atât mai puțin vom trăda ceea ce este mult mai mult – omul, cu care Dumnezeu S-a identificat ontologic.“ Creștinul se va teme să-și pângărească trupul „de care Hristos s-a alipit mai intim decât orice alipire fizică“. Amintirea „sângelui care i-a împurpurat buzele“, a tainelor pe care ochii săi le-au privit „îl vor convinge de vrednicia sa împărătească“ și-l vor împiedica să nu o respecte. „Nu ne vom îndrepta, nici nu vom întinde mâna spre rău dacă sufletul nostru este plin de gândul că acestea sunt măduarele lui Hristos care, asemenea unui vas, conțin sângele lui Hristos“. ⁸

Astfel, omul „minunându-se de belșugul de milostivire dumnezeiască“, „își aprinde inima la focul dragostei dumnezeiești“ și începe să trăiască în „dragoste, care este scopul oricăror fapte bune și rezumatul oricărei virtuți“ ⁹. El devine omul *Fericirilor*, cărora Cabasila le-a consacrat un comentariu minunat, arătând că singurul fericit este Hristos: „Trebuia așadar ca și noi la rândul nostru să dăm dovadă de compasiune dacă cineva suferă și să arătăm tovarășilor noștri de robie compătimirea cu care Domnul nostru al tuturor ne-a învăluit dintru început.“ De asemenea, vor deveni „făcători de pace și de reconciliere“ cei care sunt părtași la pacea Împăciuitorului prin excelență și se împărtășesc cu sângele Său reconciliator.

⁸ *La Vie en Christ*, VI, 20, 22, Sources chrétiennes, 361, 1990, pp. 54, 56.

⁹ *Explication...*, op. cit., pp. 72, 138.

Acesta este contextul în care se situează aluziile lui Cabasila la rugăciunea lui Iisus, simplă expresie – fără tehnicitate – a unei smerenii pline de încredere și a unei atenții iubitoare. „Să-L chemăm în toată vremea, pe El, obiectul meditației noastre, astfel ca duhul nostru să fie mereu absorbit în El și atenția noastră să se concentreze în fiecare zi asupra Lui“, scrie Cabasila, care adaugă imediat: „Pentru a-L chema, nu este nevoie nici de vreo pregătire extraordinară pentru rugăciune, nici de un loc special [...] căci nu este absent de nicăieri; este cu neputință să nu fie în noi, căci Se alipește de cei care-L caută mai intim decât propria lor inimă. Rugăciunea lui Iisus devine suspinul unui suflet încrezător, așa cum am spus, căutarea locului inimii se preschimbă în dragoste pentru Hristos-inimă, paza simțurilor și a inimii este încredințată sângelui euharistic.

Participare la taine, „meditație“, etică liturgică, ne fac treptat să devenim conștienți de „viața noastră în Hristos“. Cabasila sugerează această viață prin antinomia familiară tradiției isihaste a centrului învăluitoare și a gazdei-lăcaș. Sfinții sunt uniți cu Hristos mai intim decât cu ei înșiși, își primesc identitatea în unire. Totuși, unirea nu se va realiza pe deplin decât la Parusie, în vederea căreia istoria nu este decât o îndelungată muncă de zămislire. Aici, în lume, se țese pe îndelete trupul nostru duhovnicesc, așa cum trupul fizic o face în sânul mamei. Spre deosebire însă de prunc în sânul matern, omul pe calea sfințeniei cunoaște „multe dezvăluiri“ privind viața în care se va naște. Căci „viața viitoare s-a revărsat pentru a se amesteca cu viața de acum, Soarele slavei ni S-a arătat cu o imensă condescendență... pâinea îngerilor a fost dată oamenilor“. Spiritualitatea cabasiliană s-ar putea defini ca participare – mai mult sau mai puțin trăită de toți credincioșii – la o eshatologie sacramentală. Cabasila evocă Parusia în slavă cu o putere vizionară demnă de primii creștini, îmbinând totodată simțul elenic și umanist al frumuseții cu sensul biblic al trupului. Atunci când Hristos Se va arăta în slavă mai presus de norii cerului, „frumos Corifeu în mijlocul unui cor frumos“,

legile atracției se inversează și El, nu centrul pământului, va fi Cel Care va atrage toate trupurile într-un elan de extaz. „La venirea Domnului [...], ce spectacol! O mulțime nenumărată de făclii pe nori, oamenii dedându-se unor festivități fără pereche: adunare de dumnezei în jurul lui Dumnezeu, frumoase fapte alcătuind o cunună în jurul Frumuseții supreme... Splendoarea prin excelență se pogoară din cer pe pământ și pământul ridică alți sori către Soarele dreptății: totul se umple de lumină.”¹⁰ Împlinire a frumuseții omenești în strălucirea lui Hristos în slavă, acesta este ultimul cuvânt a ceea ce trebuie numit – în pofida simplificărilor care sărăcesc, nevoind să vadă în ultimele veacuri bizantine decât opoziția înverșunată dintre umaniști și isihasți – umanismul isihast al lui Nicolae Cabasila.

¹⁰ *La Vie en Christ*, VI, 2324, *op. cit.*, pp. 58–60.

V

SINTEZE

II. SFÂRȘITUL *ESTRANGEMENT*-ULUI FAȚĂ DE GÂNDIREA LATINĂ

În sec. XIV, ca și în secolul precedent, problema unirii Bisericilor nu a încetat să apară în conștiința bizantină. Eforturile majorității împăraților de a obține ajutorul papalității și al Apusului, consolidarea ordinelor cavalerilor latini în Rhodos și în Cipru, prezența venețienilor și a genovezilor în toate porturile și insulele imperiului și chiar în capitala acestuia, totul făcea ca dialogul să devină inevitabil. În acest domeniu, mișcarea isihastă, deși s-a opus unei uniri făcute de mântuială, din rațiuni strict politice, a fost promotorul unei întâlniri în profunzime. Palama însuși a avut contacte repetate cu genovezii și i-a trimis Marelui Maestru al Ospitalierilor din Rhodos operele sale. Totuși, sfârșitul *estrangement*-ului, cel puțin din partea bizantină, a fost mai ales opera împăratului Ioan Cantacuzino, susținătorul fidel al mișcării isihaste, teolog el însuși, intrat în monahism în 1354, dar păstrând o mare influență asupra politicii imperiului. „Cel care divizează Biserica împarte Trupul însuși al Domnului, se identifică cu cel care L-a răstignit pe Hristos, cel care i-a străpuns coasta cu lancea. Iar cel care poate reunifica Biserica și nu o face nu este

cu nimic mai bun. Sunt gata să primesc moartea de bunăvoie ca să obțin unirea Bisericii.” Cantacuzino a aflat un interlocutor atent în persoana legatului Paul, un italo-grec care, în 1366, devenea patriarhul latin al Constantinopolului.

Într-o bogată corespondență și într-un tratat de teologie de o mare claritate, Cantacuzino a încercat să-i explice lui Paul doctrina palamită. De fapt, în sec. XIV și XV, deosebirea dintre ființă și energii nu era considerată de latini ca un nou punct litigios (abia în sec. XVII, Denys Pétau a catalogat palamismul drept o erezie grosolană). Cantacuzino și prietenii săi isihăști nu au încetat să ceară în permanență întrunirea ierarhilor din Răsărit și Apus într-un „sinod sobornicesc și ecumenic”: „Să se întrunească în dragostea Prea Sfântului Duh și în frățietate, pentru ca punctele de dezbinare să fie cercetate. Sunt încredințat că atunci Dumnezeu nu va ascunde nici sfânta Sa voie, nici adevărul.” Acest sinod a fost acceptat în principiu de către legat în 1367, dar Cantacuzino nu ascunsese faptul că un astfel de demers necesita punerea în paranteză, dinspre partea romană, a „părerii” potrivit căreia nimeni „nu poate contesta sau contrazice ceea ce papa a spus sau va spune, întrucât el este urmașul lui Petru, adică al lui Hristos”¹. Urban al V-lea a refuzat în cele din urmă această condiție. În loc de sinod, a preferat negocierile directe cu împăratul Ioan al V-lea Paleologul, care au dus la convertirea personală a acestuia, dar au rămas fără urmări pentru poziția Bisericii Ortodoxe.

Intrat în monahism, Cantacuzino a devenit sufletul unui grup de erudiți la care am făcut adesea referire și al căror rol în a face cunoscută bizantinilor gândirea latină a fost imens. Sub patronajul fostului împărat, principalele opere ale Fericitului Augustin, ale Sfântului Anselm și ale Sfântului Toma din Aquino au fost traduse. Desigur, doi dintre principalii traducători, frații Demetrios și Prohor Kydones, au sfârșit prin a îmbrățișa credința romană, mai ales din convingere de umaniști („lumina noastră a

¹ „Projets de concile œcuménique en 1367”, *op. cit.*, pp. 165–166.

tuturor sunt raționamentele aristotelice²). Majoritatea membrilor acestui grup au rămas totuși de orientare palamită, având totodată solide cunoștințe despre gândirea latină.

Printre ei, unchiul lui Nicolae Cabasila, Nil Cabasila, partizan fervent al lui Palama, căruia i-a urmat pe scaunul episcopal al Tesalonicului (fără a putea însă, în cei doi ani pe care-i mai avea de trăit, să-și ocupe scaunul). În tratatul său despre purcederea Sfântului Duh, el dă dovadă de o cunoaștere aprofundată a gândirii tomiste. Ceea ce înțelege să pună sub semnul întrebării în mod radical este metoda intelectuală a scolasticii. Citându-l pe Aristotel, pe care-l cunoaște bine, ca toți teologii bizantini, de altfel, el subliniază imposibilitatea de a „demonstra” prin silogisme adevărurile revelației. „Raționamentele silogistice sunt tot atât de incapabile să demonstreze realitățile dumnezeiești pe cât sunt orbii să judece culorile.” Adevărata teologie, așa cum a arătat Sfântul Pavel în Întâia Epistolă către Corinteni, se întemeiază pe un demers al credinței, nu al rațiunii. A te încrede în mintea căzută înseamnă a face zadarnică crucea lui Hristos (1 Corinteni 1,17). „Dacă încurcăm cele ale credinței în silogisme, credința noastră este pierdută... nu ne mai încredem în Dumnezeu, ci în oameni.”

Împotriva oricărei teologii „naturale”, Nil invocă marea tradiție apofatică a Părinților greci și notează în trecere că și pentru Toma din Aquino taina Treimii este mai presus de orice înțelege. Teologia negativă crucifică mintea, o deschide revelației în mărturia transfiguratoare a Duhului Sfânt. „Preceptul apostolic cere ca orice problemă teologică care apare să fie rezolvată prin inspirația Duhului, nu prin înțelepciunea omenească. Același apostol (Sfântul Pavel) spune: *Grăim nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești* (1 Corinteni 2, 13). ...Astfel, a te încrede în silogisme în materie de credință înseamnă a nega că Duhul Sfânt a fost dat creștinilor: *Noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul Cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem*

² Prohor Kydones, P.G., 151, col. 693716.

cele dăruite nouă de Dumnezeu, pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt (1 Corinteni 2, 12–13).³

Îndeosebi dogma trinitară scapă oricărei deducții, căci este anterioară tuturor, constituie revelația primordială, izvor al oricărei ființe și al oricărei gândiri. Trebuie, așadar, să ne mărginim la a mărturisi antinomia trinitară, oprindu-ne de la orice raționalizare.

Din punctul de vedere al lui Toma, amintește Nil Cabasila, care regroupează în câteva silogisme fundamentale argumentele filioquismului scolastic, pentru a-L deosebi pe Fiul de Duhul ești constrâns să Îi pui în opoziție, arătând în Fiul originea Duhului. Nil răspunde că deosebirea prin opoziție nu înseamnă nimic în sfera existenței personale, și în mod special în Dumnezeu, unde taina Treimii semnifică depășirea opoziției. Fiul și Duhul se deosebesc prin caracterul concret și unic al relației fiecăruia cu Tatăl, unicul izvor al Treimii. Așa cum sugerează textele patristice și *Crezul* de la Niceea în legătură cu Duhul, „nenăscut, dar purcedând de la Tatăl“, purcederea nu este filiație, ceea ce este suficient pentru a desemna apofatic persoana Duhului Sfânt ...

Celălalt argument major al lui Toma, preluat din problematica augustiniană, este faptul că Fiul este născut drept Cuvânt în modul intelectual, în timp ce Duhul purcede, ca Iubire, în modul voinței. Așadar Iubirea purcede din Cuvânt, pentru că nimic nu este iubit care să nu fi fost cunoscut dinainte.

La aceasta, Nil se mulțumește să răspundă recurgând din nou la teologia supraratională (și supraafectivă) tradițională în Răsărit, potrivit căreia despre Dumnezeu nu poți spune nimic decât ceea ce revelează Scripturile. Modul pe care-l îmbracă filiația și purcederea este inefabil și de neînțeles. Știm doar că Fiul a fost născut din veci, „mai înainte de Luceafăr“, și că Duhul, așa cum a spus Hristos Însuși, „purcede de la Tatăl“. Inteligența și iubirea sunt

³ „Despre purcederea Sfântului Duh, împotriva latinilor“, editat de E. Candal, în *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, Citta del Vaticano, 1945, pp. 188–189, 194–200, 189–191.

energii, manifestări ale ființei dumnezeiești, așa că sunt comune celor trei persoane ale Treimii.⁴

La modul general, în legătură cu argumentele scolastice despre Tatăl ca *principium aprincipiatum* al Sfântului Duh și al Fiului și despre Fiul ca *principium principiatum*, despre puterea spirativă împărtășită Fiului de Tatăl etc., Nil Cabasila se mulțumește să amintească principiul tradițional al relațiilor niciodată diadice, ci întotdeauna trinitare din sânul dumnezeirii: Tatăl fiind cauza celorlalte două Persoane, nu-L putem evoca drept Tată al Fiului fără a-L numi simultan drept principiu al Duhului. Și cum ceea ce este comun Tatălui și Fiului nu poate fi decât ființa și atributele sale, acestea le sunt comune și cu Duhul...

Nu numai că mișcarea isihastă provoacă un dialog în care pozițiile partenerului sunt cunoscute în mod onest, dar adesea se face și promotorul unei gândiri atotcuprinzătoare. Palama, atunci când afirmă că energiile dumnezeiești, de care Duhul este de nedespărțit, „se revarsă pornind de la Tatăl prin Fiul“, precizează de îndată că se poate spune la fel de bine și „de la Tatăl și de la Fiul“, și se poate numi „purcedere“ această „revărsare“. Și adaugă, semn al depășirii care nu exclude, ci integrează pașnic: „Să nu contravenim buneicuviențe pentru o dispută pe termeni.“⁵ Ceva mai târziu, Simeon al Tesalonicului avea să scrie în legătură cu problema primatului: „Episcopul Romei să fie doar urmașul ortodoxiei lui Silvestru și a lui Agaton, a lui Leon, Liberiu, Martin și Grigorie, și atunci și noi îl vom numi Apostolic și Primul între episcopi, atunci și noi îi vom arăta supunere nu numai ca lui Petru, ci ca Mântuitorului Însuși.“⁶ Nicolae Cabasila, în *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, respinge vehement criticile latine împotriva epiclezei. Dar subliniază de îndată că epicleza există și în ritul latin – pe care se vede cât l-a studiat – nu numai pentru majoritatea tainelor

⁴ *Ibid.*, pp. 244–246 și 310–324.

⁵ *Traité apodictique*, I, citat de J. Meyendorff, *Introduction*, op. cit., p. 315

⁶ *Dial. cont. Haereses*, 23, P.G., 45, col. 120 AC.

în afară de euharistie, ci în liturghia euharistică însăși: este vorba, spune el, de rugăciunea *Supplices te rogamus* care urmează după cuvintele de instituire și pe care o rezumă astfel: „Poruncește ca aceste daruri să fie purtate de mâinile sfântului Tău înger pe jertfelnicul Tău mai presus de ceruri”⁷ – rugăciune în care teologii catolici moderni au descoperit o adevărată „epicleză ascendentă”.

Așa cum arhitectura sârbească din sec. XIII asuma formele romane, dar le refuza pe cele gotice, tot așa gândirea bizantină din sec. XIV refuză – în cunoștință de cauză – tomismul (dar nu neapărat pe Toma) și își asumă augustianismul. Nimic mai mișcător decât această intrare, în sfârșit, a Fericitului Augustin în vasta unitate dialogică a Părinților greci, cărora teologii isihști le sunt moștenitori direcți. Schițată, pare-se, în antropologia unui Teolept al Filadelfiei, această integrare purificatoare se continuă cu Palama, care, asemenea lui Augustin, cinstește în Sfântul Duh plinătatea Iubirii, fără a diminua însă deplina Sa realitate personală și nici antinomia trinitară. Dar, mai ales Nicolae Cabasila, ale cărui pagini par impregnate nu numai de sensibilitatea, ci și de expresii incontestabil augustiniene. Pavel, Augustin, Luther, Pascal, Kierkegaard, Barth, se cunoaște marea linie augustiniană a Apusului. Dar, prin Nicolae Cabasila, Tihon de Zadonsk, Dostoievski, mai există o prodigioasă posteritate augustiniană a Răsăritului creștin, o dialectică proprie „ortodoxă” a deznădejzii și încrederii. Singura diferență, decisivă însă, constă în faptul că, asumând spiritualitatea lui Augustin, Cabasila a curățit-o, prin simțul răsăritean al sinergiei, de sfâșietoarea problemă a predestinării, de tragica opoziție dintre libertate și har. Faptul că omul este liber nu înseamnă că el este cauza mântuirii sale, ci că Dumnezeu Însuși nu-i poate constrânge dragostea. Augustianismul apusean aproape se identifică cu mântuirea prin credință. Augustianismul răsăritean, care ia naștere în sinteza sec. XIV, culminează cu mântuirea prin iubire.

⁷ *Explication...*, op. cit., p. 166 și urm.

VI

SINTEZE

III. O RENAȘTERE TRANSFIGURATĂ

Sec. XIV înscrie în arta bizantină două fenomene complementare: pe de o parte, prăbușirea unei ordini culturale, cea a Bizanțului „clasic“, pe de altă parte, un efort pentru a asuma, în lumina Taborului, valorile proprii ale pământului.

Decadență a arhitecturii sacre, dispariție a primatului spațiului, sfârșitul unui hieratism, toate sugerează descompunerea unei ordini. Arhitectura, artă unificatoare, își pierde caracterul organic. Mari edificii, ca Pammacaristos la Constantinopol și Pantanassa la Mistra, nu au decât o unitate artificială, toată numai virtuozitate estetică și emfază barocă. Elemente decorative heteroclite, de origine francă sau sarazină, se înmulțesc fără să se integreze. La Pantanassa, planul însuși este diferit la parter față de cel de la etaj. Arhitecturi mai autentice – ca la biserica Sfinții Apostoli de la Tesalonic sau la mănăstirea sârbească de la Gracanița – au o articulație sincopată, proiecții complexe, o verticalitate excesivă, care lasă o impresie de rugă căznită. La Gracanița, jocul curbilor și al cupolelor, în mod paradoxal, imploră în loc să întrupeze. Și totuși, nicio organicitate nouă nu se

structurează „pe verticală“, așa cum a făcut goticul în Apus. Omenescul și laicul sunt cele care se eliberează și numeroase biserici de mari dimensiuni – la Mistra, dar și la Athos – au fațade cu ferestre suprapuse, asemenea imobilelor profane.

Decorația, așa cum s-a remarcat adesea, capătă un caracter narativ. Pictori și mozaicari nu se mai supun spațiului interior al bisericii, pentru a-l stabili și a-i pune în lumină semnificația, ci juxtapun nenumărate reprezentări – simptom frecvent al individualismului sub aparența unui meșteșug evlavios. Când sunt creatori, desfășoară pe zidurile bisericii, în benzi orizontale, care uneori înconjoară edificiul, cicluri vaste, unde simultaneitatea spațiului lasă loc unei succesiuni temporale aproape cinematografice: instaurare a modernității, care înlocuiește în pictură ordinea spațială prin romanul sau drama temporală. Și acolo, individul este cel care se eliberează și se caută mai curând decât se integrează într-o ordine: timpul patetic, străbătut de o tensiune eshatologică, predomină față de cristalul pașnic al spațiului, eshatonul nu mai este înclinat să se identifice cu Împărăția, ci redevine un dinamism către transcendență și viitor.

Aceleași tendințe împlinesc, în însăși maniera de a picta, ruina hieratismului, schițată prin arta Comnenilor. Noua pictură (care prin aceasta tinde să capete supremația asupra mozaicului) este numai mișcare: personajele se deplasează cu pași repezi, vibrează de un elan pe care-l exprimă fluturarea veșmintelor în vânt. Fondul auriu este înlocuit de spații complexe, unde pătrunde mereu o lumină blândă, care filtrează ca într-o poveste tragică mărturia ultimului Bizanț – prin furtună sau prin asfințit.

Majoritatea istoricilor dau dovadă, în studierea „renașterii Paleologilor“, de același schematism pe care l-am denunțat în legătură cu relațiile dintre umanism și isihasm. Ei proslăvesc o revenire a naturalismului și deplâng înăbușirea acestuia de către un misticism nesănătos.

Nu poate fi negat aspectul de „renaștere“, după un ritm de întoarcere la cele antice destul de obișnuit în Bizanț. Pentru a se

elibera de hieratism, pictorii s-au inspirat din miniaturile sec. VI, pitorești și realiste, de factură foarte elenistică. Dar aceste miniaturi ilustrau manuscrise ale Evangheliilor: artiștii ultimului Bizanț recurgeau la ele atât pentru că erau în căutarea unei observații mai realiste, cât și pentru că doreau să multiplice ei înșiși figurările evanghelice. Această căutare simultană a terestruului și a evanghelicului ar trebui să ne dea de gândit.

Este un fapt că ultimii bizantini – spre deosebire de italieni – au făcut loc naturalului, dar fără să elaboreze un naturalism; au folosit adâncimea fără a o închide în legile perspectivei; au explorat cele omenești, dar fără a le izola de cele dumnezeiești. Dacă mai adăugăm că, în lumea greacă a sec. XIV, umaniștii antiisihaști promovau nu atât realismul, cât un simbolism alegorizant și că iubirea de cele pământești părea mai curând legată într-o perspectivă cabasiliană de sensul creștin al Întrupării, ne putem întreba dacă arta Paleologilor, cel puțin în creațiile sale cele mai înalte, nu reprezintă cumva, mai curând decât o Renaștere ratată, o Renaștere transfigurată. Este aceeași explorare a durerii ca și în lumea germanică. Dar nu este niciodată uitată înălțarea și împlinirea de către Hristos a întregii frumuseți a lumii și nici faptul că omul durerii este și Cel al Schimbării la Față. Nu este niciodată ruptă unitatea calcedoniană a dumnezeiescului cu omenescul. Doar că, simplu, în această biunitate, atenția, îndreptată către dumnezeiesc în timpul clasicismului bizantin, se deplasează către omenesc. Așa cum muzica lui Mozart, atunci când pare a-L ignora pe Dumnezeu, rămâne un joc în prezența Sa, tot așa pictura bizantină a sec. XIV, atunci când pare a se opri asupra valorilor pământești, revelează lumina Taborului, ca un nor străpuns de soare.

Nimic mai caracteristic, pentru a presimți această exaltare a valorilor pământești (sau mai curând descifrarea lor în lumină), decât reprezentarea energiei dumnezeiești sub trăsăturile feminine ale Îngerului *Sophia*. Gustul pentru alegoric al umaniștilor bizantini accentua, în arta (și liturghia) Evului Mediu „ortodox” târziu, ispita unui simbolism analitic, literar și prețios, denaturare

spiritualizantă a sensului icoanei. Dar, adesea, Biserica încreștina această sensibilitate simbolistă prin recursul la Vechiul Testament ca tipologie. Așa a fost cazul *Sophiei*, despre care vorbește Cartea *Pildelor* și cea a *Înțelepciunii*. În Biserica veche, această figură misterioasă era identificată când cu Sfântul Duh, când cu Cuvântul, dar în sec. XIV palamiții au văzut în ea energia dumnezeiască, manifestată desigur în Fiul, dar comună celor trei Persoane ale Treimii și împărtășită în Duhul Sfânt: Înțelepciune „prin care și în care a creat Dumnezeu lumea”¹. Iată de ce Înțelepciunea a fost reprezentată simbolic sub chipul unei femei înaripate, de o frumusețe gravă, în spatele căreia se schițează adesea (ca de exemplu la Gracanița și la Dețani) o arhitectură cu șapte coloane amintind chiar textul din *Pilde* (9, 1: „Înțelepciunea și-a zidit casă rezemată pe șapte stâlpi”) și darurile Sfântului Duh.

Aceste reprezentări sunt de o mare importanță prin răsunele psihologic (cu toată extensia pe care Jung o acordă acestui termen) pe care-l dau doctrinei palamite despre energii. Faptul că Dumnezeu Își manifestă firea în arhetipul feminin al *Sophiei* – și nu în virilitatea zdrobitoare a răspunsului dat lui Iov – subliniază revelarea „măruntaielor Sale de milostivire” – în sensul biblic, care este uterin. Dumnezeiescul este resimțit ca duioșie și frumusețe, și această atotprezență a Înțelepciunii, „curata revărsare a slavei Celui Atotputernic” (Cartea înțelepciunii lui Solomon 7,25) care ne „dezmiardă pe rotundul pământului” (Pilde 8,31), îngăduie transfigurarea feminității cosmice, atât de mult timp suspectă în ochii unui creștinism unilateral monastic (este semnificativ faptul că, în arta sec. XIV, figura feminină a căpătat o importanță pe care nu o avusese niciodată în iconografia Răsăritului creștin).

Simț al duioșiei, exaltare reținută a jocului de-a viața sunt într-adevăr cele două trăsături majore ale artei Paleologilor. O blândețe plină de duioșie, când veselă, când îndurerată, se exprimă în

¹ Grégoire Palamas, *Dial. avec Grégoras*, ed. Candal, în *Or. Chr. Per.*, 14, 1950, p. 354.

reprezentarea frecventă a copilăriei Fecioarei – adevărate poeme ale copilăriei și feminității – și se exprimă mai ales într-un evanghelism care converge cu spiritualitatea cabasiliană. În multe biserici, pictorii desfășoară vaste cicluri hristologice, majoritatea transcriind literalmente cele douăsprezece „evangelii” ale patimilor (citite solemn în Joia Mare, la vecernie) și urmându-L pas cu pas pe Domnul din grădina Ghetsemani până la Înviere. Această artă dinamică, plină de o omenire multiformă, este dureroasă, dar nu doloristă. *Ecce homo* al lui Eutihie și al lui Mihail (în Serbia și în Macedonia) ne duc cu gândul la arta flamandă de la sfârșitul Evului Mediu, dar această explorare fremătândă a Patimilor nu uită niciodată izbânda: Hristosul dus către supliciu, *Elkomenos*, Își asumă de bunăvoie Patimile: cât de semnificativă este această reprezentare proprie artei Paleologilor (și celei din perioada turcească din Grecia și din Balcani), unde Îl vedem pe *Elkomenos* urcând singur scara sprijinită de cruce...

Aceste scene ale Patimilor, într-adevăr, ilustrează înaintea de toate marea iubire a lui Dumnezeu, Care renunță la nepătimire pentru a-i dovedi omului dragostea Sa. Iată deplina omenitate a unui Dumnezeu Care devine, pentru a prelua termenii spiritualității isihaste, fratele nostru, tatăl nostru, mama noastră, un alt noi-înșine, îndrăgostit cu adevărat, cerșetor al iubirii la ușa inimii noastre.

În același timp se conturează, în Hristos și în manifestarea Sophiei, o culminare a înțelepciunii, a frumuseții și a jocului de-a viața. Pictorilor le place să așeze pe pereții pronaosului, ca niște prozeiți ai porții, figurile lui Solon, Pitagora și Platon. Întregul decorl elenistic reapare în arhitecturile fanteziste, aproape „suprerealiste”, care slujesc drept cadru scenelor religioase: lei sculptați sprijină coloanele, nuditatea cariatidelor nu este câtuși de puțin ascetică. În prim-planul *Înmulțirii pâinilor* de la Karieh Djami [Chora] sunt înfățișați copii care se joacă; la Protathonul de la Athos dănuiesc pe o punte în scena Botezului lui Hristos...

Desenul, strălucit, rafinează contururile fără a le șterge; personajele, prelungi și vibrante, îl anticipează pe El Greco, moștenitor al Renașterii Paleologilor (care însă nu va putea transpune

această strălucire în Italia, tărâm al unei Renașteri cu totul diferite, ci va avea nevoie de Spania și de setea ei de absolut). Abstractul, tradițional în arta icoanei, „transfigurativă”, se refugiază și se exacerbează în modul de tratare a chipurilor, geometrie a interiorității, unde juxtapunerea câtorva tușe luminoase ne duce cu gândul la căutările cele mai îndrăznețe ale lui Van Gogh sau Kokoschka... Nuanțele se multiplică, întunecate și calde, cu lumina înlăuntrul lor.

Capodopera acestei Renașteri transfigurate trebuie căutată fără îndoială în *parekklesion*-ul de la Karieh Djami din Constantinopol: eliberată doar de câțiva ani de văruiala musulmană, Pogorârea la iad este atât de fulgurantă, încât, privind-o, îți amintești cuvintele lui Heraclit despre fulgerul-logos care călăuzește lumea. Adâncurile se deschid în fața lui Hristos, în veșminte de o albeață suprafirească, scăldat într-o întreită, adică treimică, slavă albastră scânteind de stele. Dumnezeu-Omul îi smulge mormântului pe Adam și Eva, copleșiți. El Însuși este elan pur, salt victorios, dans triumfător. În centrul simbolic al tărâmului celor osândiți și morți, slava care unește înlocuiește povara care separă. Întreaga compoziție este dominată de chipul lui Dumnezeu, împărătesc și iubitor, parcă nemișcat în mijlocul acestui vârtej eliberator.

Frescele paraclisului unde se află această capodoperă de o intensă violență duhovnicească, violența cu care se dobândește Împărăția lui Dumnezeu, au fost comparate cu mozaicurile din cele două pronaosuri ale aceleiași biserici, unde se desfășoară scene pitorești, pline de o delicatețe familiară: ele provin din același atelier, poate de la același artist. Semn al unei sinteze în care totul își află locul, în lumina Învierii.

VII

CONTINUAREA RUSĂ

În momentul în care Bizanțul se scufundă încet sub valul Asiei musulmane, se pune problema cine va moșteni „diaconia“ împăratească a ortodoxiei. Imperiul „sârbilor și grecilor“ constituit în acest scop de către Ștefan Dușan se prăbușește sub presiunea turcească, în 1389, la Kosovo. Ultimului stat sârb, sprijinit pe Dunăre pentru mai puțin de un secol, nu-i mai rămâne decât să sublimeze războiul în martiriu. În mănăstirea fortificată de la Manassia, care, în inima muntelui, pare un castel al sufletului și care a fost atunci refugiul culturii sârbe, sfinții militari zugrăviți pe pereții bisericii nu mai luptă împotriva trupului și sângelui decât pentru a muri și a se metamorfoza. Numele lui Iisus este înscris în centrul plătoșei lor, în dreptul inimii.

Și totuși, cu vreo zece ani înainte de Kosovo, o altă bătălie desemnase regatul care avea să preia ștafeta Bizanțului. În 1380, hanul tătar Marnal, neliniștit de regroupările ce aveau loc în teritoriile rusești, a atacat Moscova cu o puternică armată. Marele cneaz Dimitri, care până atunci dusesese față de mongoli tradiționala politică de împăciuire, nu avea încredere în propriile sale puteri. S-a dus să ceară sfat Sfântului Serghie de Radonej,

înnoitorul vieții duhovnicești rusești în sec. XIV, cu speranța că starețul va ști soroacele istoriei. „Datoria îți cere să-ți aperi poporul“, i-a spus Serghie. „Fii gata să-ți dai sufletul și să-ți verși sângele. Dar, mai înainte, du-te la han ca vasal al său și încearcă să-l oprești prin supunerea ta, cu deplină loialitate. Sfânta Scriptură ne învață că, dacă dușmanii vor să ne răpească slava, dacă râvnesc la aurul și argintul nostru, noi ne putem lipsi de ele. Să nu ne dăm viața și să nu ne vărsăm sângele decât pentru credință și în numele lui Hristos. Ascultă, Măria-ta, dă-le slava și bogățiile tale și Dumnezeu nu va răbda înfrângerea ta, ci, văzându-ți smerenia, te va ridica și va potoli trufia lor nedomolită.“ Marele cneaz a spus că făcuse tot ce-i stătea în putință pentru a-l domoli pe han, dar zadarnic. Serghie i-a răspuns: „Atunci, vor pieri. Dumnezeu îți va veni în ajutor. Harul Domnului să fie cu tine.“ Iar Dimitri – de acum înainte Donskoi – a ieșit biruitor din bătălia de pe malurile Donului, la Kulikovo.

Lenta înflorire a principatului Moscovei este faptul dominant al istoriei politice rusești din sec. XIV. Mongolii nu numai că își făcuseră Rusia vasală, dar îi favorizaseră și fărâmițarea. Civilizația kieveană pierise, viața se sălbăticiise, monahismul vegeta. Doar ierarhia mai reprezenta o forță de ordine și de unitate. Or, în 1325, mitropolitul Petru și-a mutat sediul de la Vladimir la Moscova. A trecut la Domnul în anul următor, după ce binecuvântase piatra de temelie a catedralei Adormirii și-i încredințase cneazului datoria de a termina ridicarea ei: „Dacă mă ascuți, cetatea noastră va deveni cea mai slăvită dintre toate și arhipăstoriile își vor face aici sălaș.“ Colaborarea dintre succesorul său Teognost și cneazul Ioan Kalita (1328–1340) a făcut din Moscova centrul unificator al Rusiei. Catedrala Adormirii a devenit maica bisericilor rusești și ocrotitoarea statului.

În a doua jumătate a sec. XIV, Biserica Rusă strălucește în plină glorie. Învățătura pastorală, spiritualitatea monastică, misiunea, arta sacră, toate înfloresc aproape simultan în lumina

împătritei sfințenii a mitropolitului Alexis, Serghie de Radonej, Ștefan al Permului și Andrei Rubliov.

Alexis nu a fost doar un prinț al Bisericii, ci și un bărbat de stat de prima mână. În momentul în care era hirotonit într-un ierarh la Constantinopol, ciuma îl răpunea pe principele Simeon cel Mândru, iar noul mitropolit devenea regent în timpul mediocrei domnii a lui Ivan al II-lea și minoratului lui Dimitri, viitorul Donskoi. Până la moartea sa, el a rămas îndrumătorul principelui și al sfatului dregătorilor. Alexis a urmărit cu multă diplomatie politica pe care o adoptase Moscova, de a concentra forțele naționale în jurul acestui oraș, prin anihilarea vechii ordini – sau mai curând dezordini – a apanajelor. Nu a ezitat să recurgă la mijloace religioase în slujba acestei politici, excomunicându-i pe acei principii care se aliau cu Lituania, inamica noii unități rusești, folosindu-se de influența sa la Constantinopol pentru a păstra unitatea mitropoliei sale, pe care lituanienii voiau s-o rupă și înființând la Kiev o mitropolie independentă. (Ortodocșii din acele ținuturi apusene aveau să aibă în cele din urmă o soartă specială, dificilă dar fecundă, atunci când, la sfârșitul sec. XIV, Lituania se unește cu Polonia catolică).

Cu toate acestea, opera politică a Sfântului Alexie rămâne în slujba unei viziuni duhovnicești, cea a unei „diaconii“ a Bisericii și a misiunii sale, prin poporul rus, pacificat și unificat. Prietenia pe care Alexie i-o purta Sfântului Serghie, pe care a și încercat – zadarnic – să-l facă succesorul său, dovedește această întâietate acordată aspectului duhovnicesc.

Tot o dovadă este și harisma învățăturii, pe care mitropolitul a știut s-o facă lucrătoare. Studiase limba greacă și trăise la Constantinopol, fiind unul dintre acei ruși, foarte puțini în epoca moscovită, care cunoșteau limba Bisericii mame. Astfel a putut să realizeze o traducere nouă, mult îmbunătățită, a Evangheliilor și să răspândească în Rusia doctrina palamită consacrată de Sinodul din 1351. Predecesorul său, Teognost, prieten personal al patriarhului Ioan Calecas (depus din treaptă în 1347), refuzase să adauge la Synodikonul Duminicii Ortodoxiei textele care consfințeau

doctrina energiilor necreate. Răspândirea acestei învățături a fost așadar inaugurată în Rusia de Sfântul Alexie, care a întreținut mult timp relații amicale cu patriarhul Filotei, unul dintre principalii tovarăși de luptă ai lui Palama. Mitropolitul a combătut în mod eficace erorile care aminteau de cele ale lui Varlaam și a înălțat pretutindeni biserici închinare Schimbării la Față.

Sfântul Alexie nu a îngăduit Bisericii Ruse să se închidă prematur în sine. În a doua jumătate a sec. XIV, influența bizantină nu a încetat să crească în Rusia. Încă o dată, Bulgaria a fost cea care a slujit ca intermediar între gândirea grecească și țările slave (și române). Isihasmul se răspândește pornind din „pustia” Paroriei, unde se stabilise către sfârșitul vieții Sfântul Grigorie Sinaitul. Patriarhul Bulgariei Eftimie și Kiprian Țamblak, un bulgar elenizat, care a ajuns mitropolit al Kievului și a condus Biserica Rusă de la 1381 la 1382 și de la 1390 la 1406, amândoi aparținând familiei duhovnicești a Sinaitului, au jucat un rol esențial în această expansiune către nord a înnoirii isihaste. Ei aduc la zi, inspirându-se din recente reforme grecești, cărțile de cult slave și introduc în Bulgaria, apoi în Rusia, noul text al *Synodikonului*. Noile rânduieli ale oficiului divin impuse preoților și diaconilor de către patriarhul Filotei sunt traduse direct de Kiprian (îndeosebi în Liturghier). Gândirea isihastă, cunoscută în Rusia mai ales sub aspectul său monastic și duhovnicesc – prin traduceri din Grigorie Sinaitul – se răspândește la sfârșitul secolului sub aspectul său teologic: mai multe predici ale patriarhului Filotei despre Înțelepciunea dumnezeiască sunt traduse atunci, în timp ce sărbii introduc texte ale lui Palama în literatura teologică de limbă slavă.

În viața monastică, reforma isihastă – ca revenire la viața cenobitică și la sărăcie – își află un teren aproape virgin în mișcarea rusească a *pustnicilor* (cei care merg în pustie). La cererea patriarhului Filotei, Sfântul Serghie introduce rânduiala studită în obștea sa, de unde, pentru a doua oară, aceasta avea să se impună în toată Rusia. El însuși primește în mănăstirea sa un ierarh grec.

Unul dintre ucenicii săi, Serghie din Nurom, vine de la Athos. Mănăstirea ridicată pe malul lacului Kuben în cinstea Schimbării la Față are ca stareț un athonit grec, Dionisie, venit în Rusia în timpul domniei lui Dimitri Donskoi. De asemenea, în Țările Române, pe la 1350, monahul athonit Nicodim, înrudit se pare cu familiile domnitoare din Serbia și din Valahia, reorganizează viața cenobitică și inaugurează un puternic val de ctitoriri monahale (Vodița și Tismana în Oltenia, Neamț și Bistrița în Moldova) care, ca și în Rusia, va da în același timp un imbold puternic rugăciunii și culturii.

Polul spiritualității rusești în sec. XIV este Sfântul Serghie de Radonej. Se poate spune că el a dat o formă specific rusească marii înnoiri isihaste, măcar dacă privim această înnoire din perspectiva vastei reforme promovate de Palama și de ucenicii săi, care vizează toate aspectele vieții bisericești, cu o puternică dimensiune de iubire lucrătoare.

Mișcarea *pustnicilor* apare aproape pretutindeni în Rusia în jurul anului 1350. Această căutare a singurătății și a pădurii adaptează la condițiile naturii ruse atitudinile originare ale monahismului. Este răspunsul pe care viața profundă și simțul eshatologic îl dau prăbușirii civilizației ca urmare a năvălirilor mongole.

Serghie de Radonej – figură centrală a acestei mișcări – s-a născut pe la 1314, în apropiere de Rostov Veliki, într-o familie de boieri. Părinții săi, ruinați de ocupația moscovită, s-au refugiat la Radonej. Așa că nu „trupul și sângele“, ci o conștiință vie a rolului pacificator și eliberator al Moscovei îl vor face pe Serghie să-l binecuvânteze pe marele cneaz Dimitri. La moartea părinților săi, tânărul Vartolomeu se retrage singur în pădure, „pentru a se în-deletnici cu liniștirea“, și se călugărește, luând numele de Serghie.

Prima sa grijă este să ridice în apropierea chiliei un paraclis, pe care-l închină Sfintei Treimi. Această închinare – fără precedent în Rusia – constituie atât un semn al vremurilor, cât și izvorul spiritualității specifice lui Serghie. Treimea este dătătoarea de energii necreate, a căror învățătură era tâlcuită în aceeași perioadă,

în Bizanț, de Grigorie Palama. Iar Serghie se va strădui să înfăptuiască pretutindeni o unitate care să fie după chipul Sfintei Treimi, începând cu obștea sa și ajungând până la viața politică rusească din acele vremuri. Serghie a trăit în singurătate câțiva ani, rugându-se și meditănd la singurele două cărți pe care le luase cu sine, *Evangelhia* și *Psaltirea*, muncind din greu cu propriile mâini pentru a supraviețui într-o natură ostilă. Trăiește în pace cu fiarele pădurii, hrănește un urs, numește flacăra și lumina „prietenele sale“.

În curând, alți tovarăși i se alătură. Din iubire, îi primește și astfel ia naștere lavra Sfintei Treimi. Obștea este la început idioritmică, dar Serghie, la intervenția directă a patriarhului Filotei, introduce o viață de obște strictă, potrivit unei rânduiei de tip studit. Aici, cenobitismul se opune individualismului „idioritmic“, dar nicidecum vocațiilor de tip eremitic, așa cum fusese la început și cea a lui Serghie. Acesta va da mai multor ucenici binecuvântarea de a-și lua votul tăcerii – printre alții, și nepotului său Isaac: „De atunci înainte, Isaac a trăit în tăcere, eliberat de toate patimile, prin rugăciunile Sfântului Serghie.“¹

Sfântului Serghie i-a fost foarte greu să înfăptuiască reforma – o parte dintre monahi l-au părăsit –, dar a izbândit grație unei puteri lăuntrice manifestate prin neîmpotrivirea la rău. Când frațele său mai mare a început să uneltească pentru a-l înlătura, Serghie nu a spus nimic, ci a plecat. Doar la porunca formală a mitropolitului Alexie, rugat de obștea plină de căință, s-a întors la mănăstire după mai multe luni de absență.

Astfel, Serghie a înfăptuit sinteza dintre viața de obște și singurătatea interioară, dintre iubirea pentru Dumnezeu și iubirea pentru aproapele, dintre rugăciunea neîncetată și dragostea lucrătoare, plină de smerenie și blândețe. În viața primilor monahi, ne spune biograful său, el admira nu numai izbânzile duhovnicești ale acestora, „felul în care, fiind concetățeni ai îngerilor, îi

¹ „Viața Sfântului Serghie scrisă de Sfântului Epifanie, ucenicul său“, trad. engl. de G.P. Fedotov, în *A Treasury of Russian Spirituality*, Londra, 1952, p. 75.

însăpăimântau pe diavoli“, ci și puterea lucrătoare a iubirii lor: „Oamenii, spunea el, veneau la ei cu tot felul de beteșuguri și erau tămăduiți. Ei erau... ocrotitorii și hrănitorii celor sărmani, comoara nesecată a văduvelor și orfanilor.“

Așa era Serghie de Radonej. A făcut din mănăstirea sa un focar de cultură, cu o bibliotecă bine înzestrată și cu un centru social de unde nimeni nu pleca cu mâna goală. A fost starețul care venea în ajutor la orice necaz. A fost sfetnicul cnejilor și mitropoliților Moscovei. A acceptat – pentru a face pace – misiuni politice. L-a binecuvântat pe Dimitri Donskoi. Dar a refuzat să fie succesorul mitropolitului Alexie: „Nu sunt decât un păcătos și ultimul dintre oameni.“

Chiar dacă viața sa launtrică ne rămâne ascunsă, mărturii convergente ne fac să credem că Serghie experiase lumina taborică. Când săvârșea liturghia, s-a văzut „focul trecând peste Sfânta Masă pentru a înconjura jertfelnicul și a învâli Sfintele Daruri. În clipa în care Serghie s-a împărtășit, flacăra dumnezeiască... a intrat în Sfântul Potir: astfel s-a împărtășit Serghie“² Tipică pentru o sensibilitate asemenea celei a palamismului această legătură dintre focul dumnezeiesc și euharistie...

În aceeași lumină, „mai strălucitoare decât soarele“, Maica Domnului, „strălucind de o negrăită slavă“ și însoțită de Apostolii Petru și Pavel, i s-a arătat lui Serghie și i-a făgăduit că-i va ocroti mănăstirea².

Prin lucrarea sa, Sfântul Serghie a reeducat poporul rus, făcându-l capabil să se unească și să se elibereze, și a declanșat o prodigioasă înnoire a vocațiilor contemplative. De la 1340 la 1440, s-au înregistrat mai mult de o sută cincizeci de ctitorii de mănăstiri, din care circa jumătate prin roirea obștii întemeiate de Serghie. Majoritatea noilor mănăstiri s-au înființat în pădurile de dincolo de Volga, deschizând adesea calea colonizării rurale.

Această „Tebaidă a Nordului“ cultivă marile virtuți ale Sfântului Serghie: blândețea, smerenia, iubirea de vrăjmași și

² „Viața Sfântului Serghie“, *op. cit.*, pp. 65–66, 78–79, 76–77, 79–80.

îndeosebi un simț cu totul evanghelic al sărăciei. Sărăcie nu doar individuală, ci colectivă, prin refuzul de a poseda în numele mănăstirii. Serghie le interzicea monahilor săi să meargă la cerșit sau să solicite în vreun fel ajutor din afară. Chiril de la Lacul Alb nu le îngăduia să aibă nici măcar un blid și refuza toate donațiile de terenuri oferite obștii. Celor care aveau de gând să-i dăruiască ceva, Dimitri din Priluțk le poruncea să folosească banii pentru a-i hrăni pe șerbi, pe orfani, pe cei care suferă „de foame și de frig“.

Independența față de lume le conferea acestor părinți duhovnicești dreptul de a interveni în treburile acesteia, fără compromisuri, pentru a face dreptate, împotriva celor puternici. Sfântul Chiril afirmă că monahul este dator nu numai să învețe poporul, ci să-l și apere. El amintește cneazului Moscovei că „nici suveranitatea, nici puterea princiară, nici vreo putere lumească nu ne poate scăpa de judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu“. Și propune cneazului din Mojaisk un adevărat program de dreptate socială.

Această sete evanghelică de sărăcie se va lovi nu numai de o inevitabilă obiectivare sociologică, ci și de dorința unor stareți de a accepta bogăția – colectivă, bineînțeles – pentru a putea desfășura o operă caritabilă mai susținută. Astfel, Sfântul Nikon, ucenicul mult iubit al lui Serghie și succesorul acestuia, constituie, din donațiile principilor, un imens domeniu funciar, ceea ce-i permite să reconstruiască admirabil mănăstirea, ruinată în 1408 de o năvălire mongolă, și să-i dezvolte rolul social. Între altele, deschide un azil pentru cerșetorii infirmi care nu mai puteau primi ei înșiși donații caritabile.

În timp ce marile obști se îmbogățesc după moartea ctitorilor lor, sihăstriile și schiturile nu încetează să apară în adâncul pădurilor, pentru a păstra duhul sărăciei. Astfel, în a doua jumătate a sec. XV avea să izbucnească un conflict celebru. Pe de o parte, în jurul lui Iosif de Volokolamsk se află cei care apără legitimitatea proprietăților monastice în vederea slujirii sociale: aceștia tind să sacralizeze societatea, se opun secularizării bunurilor clerului și recomandă statului să păstreze ordinea și unitatea, arzându-i pe

rug pe eretici. Pe de altă parte, isihăştii, grupaţi în mici schituri unde trăiau în deplină sărăcie şi al căror purtător de cuvânt este Nil de Sora, pun accentul pe o detaşare de bunurile lumeşti în duh evanghelic, consideră că secularizarea este purificatoare şi amintesc că pentru eretici trebuie să ne rugăm, nu să-i ardem pe rug. Măreţia incomparabilă a Sfântului Serghie este că a reuşit în cel mai fericit chip să îmbine aceste două tendinţe, astfel încât şi una, şi cealaltă să se poată prevala de autoritatea sa.

Obştile monahale – mari, dar mai ales restrânse – ale „Tebaidei Nordului” au jucat adesea un rol misionar prin simpla lor prezenţă, dar misiunea propriu zisă a fost în mod esenţial înfăptuită, în sec. XIV, de Sfântul Ştefan al Permului³. Colonizarea rusă, înaintând către nord-est, se afla în contact cu populaţiile păgâne de rasă galbenă. Cetatea Veliki Ustiug, din regiunea Dvinei de nord, unde s-a născut Ştefan în jurul anului 1340, era un centru de colonizare izolat în mijlocul populaţiei ziriene. Fiu al unui parcliser şi cântăreţ bisericesc, Ştefan i-a cunoscut curând pe zirieni şi le-a învăţat limba. Tânărul a intrat în mănăstirea Sf. Grigorie Teologul din Rostov (pentru că acolo se aflau multe cărţi şi el era atras de ştiinţă). A învăţat greaca, „a cercetat amănunţit Scriptura”, a studiat şi „filosofia exterioară”. „Avea mereu la el cărţi greceşti.” Dar amintirea pe care le-o păstrase zirienilor şi dragostea sa pentru aceşti păgâni au fost mai puternice decât dorinţa de învăţătură. Punându-şi cunoştinţele în slujba vocaţiei misionare, a elaborat o limbă scrisă pentru zirieni. Convinşi fiind de transcendenţa şi universalitatea Bisericii, a refuzat, în pofida criticilor, să lege evanghelizarea de rusificare şi şi-a smerit conştiinţa naţională în faţa aceleia a unui mic popor. S-a hotărât să facă pentru aceşti asiatici păgâni ceea ce Chiril şi Metodiul făcuseră pentru slavi. Ba mai mult, pentru a alcătui alfabetul zirian nu s-a folosit de caracterele slave sau greceşti, ci a studiat şi a transcris semnele – un fel de rune – pe

³ Avem o excelentă biografie a lui Ştefan al Permului (editată în Rusia în 1897) scrisă de Epifanie cel Înţelept, ucenicul şi biograful Sfântului Serghie.

care zirienii le scrijeleau pe scoarța copacilor. După ce a tradus liturghia și o parte din Scriptură, „s-a dus ca un miel în mijlocul lupilor“ în 1379, aproape singur, refuzând orice ajutor al statului moscovit, pentru a putea mărturisi de la om la om, fără altă putere decât a Veștii celei Bune. A stat de vorbă îndelung cu păgânii și în curând și-a adunat câțiva ucenici, pe care i-a botezat. Artist el însuși – îi plăcea să picteze icoane –, a ridicat o biserică la Ust-Vim, în inima ținutului zirian, și a împodobit-o „ca o mândră mireasă“. Păgânii veneau în număr mare „să admire frumusețea edificiului“. Mărturie prin cuvânt vine să i se adauge astfel mărturia vieții liturgice și a frumuseții sale. Ștefan dorește să edifice creștini conștienți, pune accentul pe cateheză, îi învață pe cei convertiți să citească, le dă spre studiu Ceaslovul, Psaltirea și pasaje din Scriptură. Hirotonit episcop al Permului în 1383, înființează un cler local. La îndemnul său, apare o literatură de limbă ziriană...

Ștefan, pe care o profundă prietenie îl lega de Sfântul Serghie, ridică zeci de biserici și mănăstirea Arhanghelilor. Își apără poporul adoptiv de abuzurile puterii centrale, distribuie alimente în timpul foametei, le vine în ajutor celor bătrâni și sărmani. Din 1379 până la moartea sa, el va evangheliza imensa regiune – numită uneori „Marea Permie“ – care se întinde până la Urali.

Desigur, începând de la sfârșitul sec. XV, Biserica Rusă a fost încercată de ispita orgoliului național și le-a impus zirienilor limba slavonă. Dar exemplul dat de Ștefan nu a fost zadarnic. Când Biserica Rusă, pentru a face față umilinței din perioada sinodală, și-a găsit noi resurse în „singurul lucru care trebuie“, ea a revenit la atitudinea lui Ștefan și a încetat să rusifice încreștinând. Și aceasta îndeosebi în sec. XIX, când liturghia și Scriptura au fost traduse în zeci de limbi, vorbite din regiunea Kazan până în America de Nord și Japonia, de-a lungul întregii Asii superioare.

Această creație spirituală se manifestă în sfârșit în arta sacră, mai ales în pictură, care își atinge apogeul în perioada 1350–1450. Sacralitatea liturgică, care se intensifică în Bizanț și-a aflat terenul

propice într-o Rusie preponderent rurală, arhitectura în lemn, care interzice fresca, izolarea din sec. XIII, când latinii și mongolii despart Rusia de Constantinopol, totul explică dezvoltarea unui iconostas monumental unde *Deisis*-ul (Maica Domnului și Botezătorul ca mijlocitori, de-o parte și de alta a lui Hristos Judecător) se îmbogățește cu personaje care simbolizează comuniunea sfinților și unde sunt amplasate de asemenea, neputându-și afla locul pe pereții de bârne, cele douăsprezece praznice împărătești. Acest iconostas hipertrofiat, asupra căruia se concentrează acum energia creatoare a pictorilor, duce la realizarea unor capodopere strălucite, nu numai în detaliul icoanelor care îl alcătuiesc, ci și în compoziția de ansamblu, adesea simplă, monumentală, de o măreție epică.

Mult timp estompată, influența bizantină reapare cu putere în a doua jumătate a sec. XIV. Cu toate acestea, Novgorodul și orașele din Nord, care scăpaseră de dominația mongolă și își consolidaseră încă din sec. XIII stilul propriu, renunță curând să imite modelele grecești. Acolo geniul rusesc își va desăvârși tendințele sale originale în arta sacră, încă de la sfârșitul sec. XIV. Modelul bizantin lasă locul unui traseu liniar pe suprafețe colorate, fără adâncime. Temele sunt reduse la esențial, fără nimic aleatoriu, compoziția este aerisită, cu un ritm tainic, conturul – de o sobrietate exigentă. Culori strălucitoare înlocuiesc nuanțele complexe și întunecate ale Renașterii paleologe. Fondul icoanei este adesea un vermillon pur, dar culorile, fără umbre, au o lejeritate spirituală, iar aurul lasă locul galbenului-deschis. O intensitate senină, strălucitoare, înlocuiește dinamismul patetic al ultimului Bizanț. Icoana se apropie astfel de o foarte pură „hierogramă”, care va deveni din ce în ce mai concisă, mai abstractă până la esențial, în sec. XV, la Școala din Nord (să ne gândim la faimoasele icoane ale celor *Douăsprezece praznice împărătești* de pe iconostasul de la Kargopol).

În schimb, recrudescența influenței bizantine este clară în pictura moscovită. Aceasta se explică, evident, prin legăturile

Bisericii mame cu reședința mitropolitului său, fără a mai vorbi de imitarea Curții de la Constantinopol de către anturajul marelui cneaz.

În 1344, mitropolitul Teognost cheamă pictori greci să zugrăvească pereții catedralei sale. În jur de 1390–1395, Teofan Grecul se stabilește la Moscova, unde va rămâne până la moartea sa (în prealabil, pictase la Novgorod frescele din biserica Schimbării la Față). Acest artist de geniu exprimă cu violență dimensiunea ascetică a Bizanțului, fără a ignora nicidecum, mai ales în stilizarea chipurilor, căutările grecești ale vremii sale. Spiritualitatea sa grandioasă este cea a Scripturii – îi zugrăvește pe Adam, Abel, Noe, Melchisedec și Iov –, în special cea a pustiei, pustia stâlpnicilor, pe care îi pictează cu plăcere. Culorile sale pale sugerează încrâncenarea luptei lăuntrice. Și deodată, crisalida întunecată se desface pe albul acestui *soma pneumatikon* pentru a exprima situația ultimă a ascezei, când viața înghite moartea. Teofan împinge stilizarea la extrem. Câteva dâre de lumină subliniază fruntea și ochii, trasează crucea tainică a chipului... Fără îndoială, chipul uman nu a fost niciodată scormonit cu atâta violență până la rădăcinile sale de lumină. De la Abel, făgăduință juvenilă, la patriarhii asemenea unor copaci ai înțelepciunii acoperiți de mușchiul alb al senectuții, omul își afirmă vocația de veșnicie și iată, în avântul binecuvântării, chipul-limită, perceput la frontierele luminii, al Sfântului Macarie, aproape nimic, noapte stropită de un foc alb... Contribuția bizantină a fost asumată de spiritualitatea rusească și mai ales de sfințenia „treimică” a lui Serghie, pentru a da artei ortodoxe – și picturii mondiale – una din culmile sale: opera Sfântului Andrei Rubliov⁴ (în Ortodoxie există Ordinul sfinților iconografi, sfințiți prin însăși exercitarea artei lor).

⁴ În realitate, nu putem distinge decât parțial operele lui Rubliov de cele ale altor mari iconografi contemporani, îndeosebi „împreună-postitorul” său Daniil; ceea ce spunem despre Rubliov se aplică de fapt acestei creații colective, care se dorea anonimă.

Rubliov (1360/70–1430) și-a făcut probabil ucenicia în atelierul de icoane al mănăstirii Sfânta Treime. Cel care avea să fie numit „zugravul de la Radonej” ne apare astfel dintru început în sfera de influență a Sfântului Serghie. Poate că l-a și cunoscut personal pe sfânt. În orice caz, a trăit mereu printre ucenicii direcți ai acestuia. Iar spiritualitatea sa este cea a Sfântului Serghie: Rubliov este descris ca fiind foarte smerit, „plin de bucurie și de lumină”. Așa va fi și arta sa, adâncă și ușoară, imensă și plină de o bucurie copilărească.

În 1405, Rubliov ia parte, la Moscova, la pictarea catedralei Bunevestiri de la Kremlin, într-o echipă de zugravi bisericești condusă de Teofan Grecul. Totuși, el nu va urma calea lui Teofan, ci, prin arta sa, va da expresie moștenirii duhovnicești a Sfântului Serghie. La el, accentul nu e pus pe asceză, ci pe har și bucurie. Teofan străpunge întunericul nopții către o sclipire de lumină. Rubliov pare să cânte în această lumină. În zilele de sărbătoare, când nu picta, Rubliov „se așeza în fața preacinstitelor și sfintelor icoane și, privindu-le cu luare aminte... își înălța permanent mintea și gândul în lumina nematerială și dumnezeiască”⁵.

Pe de altă parte – și iată aspectul rusesc al renașterii transfigurate – Rubliov, studiind vechile icoane, a știut să regăsească, prin mijlocirea moștenirii bizantine, temeiurile înseși ale artei antice. „În nicio altă țară din Europa din acea perioadă”, scrie Alpatov, „nici măcar în Italia, principiile compoziției grecești nu erau simțite cu atâta profunzime ca la Andrei Rubliov, care le-a întrupat în operele sale”⁶. Toată frumusețea elenismului antic renaște aici, o „euritmie”, o „fluiditate” care amintesc de concepțiile estetice ale lui Platon, dar iluminate de Evanghelie.

În 1408, Rubliov pictează catedrala Adormirii din Vladimir. Pe la 1422, Sfântul Nikon îl cheamă să picteze biserica cea nouă a Sfintei Treimi. Și acolo, spre slava Sfântului Serghie și a

⁵ Citat de L. Ouspensky, „André Roublev”, în „L’Icône”, *Contacts*, nr 32, 1960, p. 291.

⁶ M.V. Alpatov, *Istoria generală a artei*, vol. 3, Moscova, 1955, p. 190 (în lb. rusă).

bisericii sale, avea să picteze Rubliov capodopera sa – celebra icoană a Treimii. „O putem considera fără pereche, scria în 1920 G.A. Olsufiev, pentru desăvârșita sinteză a unei concepții teologice sublime și a simbolismului artistic care o exprimă prin structura ritmurilor și a liniilor, a culorilor și a unei plastici care transcende. Această icoană este prin excelență ontologică, nu numai în concepția sa, ci și în toate detaliile.”⁷ Tema: cei trei îngeri primiți de Avraam sub stejarul din Mamvri și despre care Scriptura spune când că erau trei, când că era unul, și că erau Domnul – de unde și interpretarea trinitară... În gustul pentru simbolic al renașterii paleologe, Rubliov suprimă anecdota, face să dispară personajele umane, păstrându-i numai pe cei trei îngeri. Doar în fundal sunt înfățișate furtiv o casă, un copac, o stâncă, simboluri ale lui Hristos și ale Bisericii. Cupa care conține capul de vițel oferit de Avraam oaspeților săi devine simbolul euharistiei și centrul compoziției. Îngerul din mijloc, conform unei dispoziții moștenite de la o interpretare hristologică (Cuvântul înconjurat de doi îngeri) este fără îndoială Hristos: veșmintele sale, cafeniu pământesc și albastru ceresc, sunt imaginea unirii celor două firi în Întrupare. Într-o atitudine de iubire ascultătoare, Îl privește pe Tatăl și binecuvântează cupa jertfei Sale. Tatăl este simbolizat de îngerul din stânga, a cărui mantie diafană, de un albastru translucid amestecat cu aur șters, sugerează izvorul incognoscibil al dumnezeirii. Incognoscibil, cu excepția jertfei Fiului Său. Și El binecuvântează cupa, iar chipul, în însăși liniștea Sa, Îi este ciudat de îndurerat. Dar privește către îngerul din dreapta, a cărui mantie verde, culoarea vieții, semnifică Învierea: este Duhul de viață dătător care-L va învia pe Hristos și va împărtăși lumii energia dumnezeiască. Chipul Său are o forță adolescentină – semn al tinereții veșnice...

⁷ *Descrierea icoanelor de la Lavra Sfintei Treimi-Sfântul Serghie*, editată de comisia însărcinată cu conservarea monumentelor de la Lavra Sfintei Treimi-Sfântul Serghie, Sergheev, 1920, p. 10 (în lb. rusă).

„Ritmul“ însuși al icoanei sugerează „mișcarea de iubire“ a Treimii. O schemă circulară unifică într-un tot indisolubil cele trei persoane. Cu toate acestea, în timp ce îngerul-Cuvânt și îngerul-Duh se înclină către Tatăl conform acestei mișcări circulare (care antrenează și copacul, și stânca), îngerul „patern“ are bustul aproape vertical: caracter axial subliniat de prezența, deasupra, a casei cu linii verticale puternice și care manifestă „monarhia Tatălui“. În masă, adevărat jertfelnic, este inserat discret un cub, mai curând un bloc dreptunghiular, chiar sub potirul jertfei: simbol desigur al lumii care nu poate exista decât la umbra Mielului jertfit încă de la începuturi...

Plenitudinea înțelesului, frumusețea duhovnicească a chipurilor, eunitatea cu adevărat platoniciană a personajelor, coloritul ușor, transparent, eliberat de umbră, fac din această icoană o capodoperă unde pământescul, transfigurat, nu mai este decât o scoică ușoară pe malul veșniciei.

Astfel, arta acestui veac privilegiat apare ca expresia cea mai directă a luminii scumpe învățaturii palamite. În timp ce arta specific bizantină rămâne legată de taina Cuvântului Întrupat, arta rusească pune accentul pe transfigurarea universală în Duhul Sfânt. Bizanțul proclama doctrina luminii necreate. Dar arta sa a subliniat mai ales izvorul „misteric“ al acestei lumini, explorând omenirea și pământul percepute în valoarea lor proprie. Artă rusească a înfățișat parcă direct lumina dumnezeiască și Treimea din care izvorăște. Pnevmatologia ortodoxă a Evului Mediu și-a aflat la Constantinopol expresiile sale doctrinare. Dar arta și-a aflat-o în Rusia.

Concluzii

MARILE DISOCIERI

În prima jumătate a sec. XV, Biserica Greacă se depărtează din ce în ce mai mult de imperiul în agonie. În timp ce teritoriul bizantin se reduce la un oraș-stat, Constantinopolul, autoritatea patriarhului ecumenic se consolidează. Noi mitropolii sunt înființate în Ungro-Vlahia și Moldo-Vlahia. În cele patruzeci și șase de mitropolii ocupate de turci, ocupantul, sensibil la loialitatea autorităților bisericești, nu pune în discuție libertatea cultului și nu cere nicio separare de patriarhie. Dimpotrivă, după cucerirea Bulgariei, înlesnește, în 1393, desființarea patriarhiei de Târnovo și alipirea Bisericii Bulgare la Constantinopol.

Prin tradiție, împăratul trebuia să acorde învestitura patriarhului nou ales. Formula acestei învestituri este acum modificată, astfel ca împăratul, așa cum subliniază Simeon al Tesalonicului, „doar să constate ceea ce a fost hotărât anterior“.

În țările ortodoxe se conturează o întreagă filosofie a istoriei¹, care definește clar monarhia creștină drept o slujire a Bisericii. Statul are nevoie de Biserică, nu Biserica de stat. Dacă imperiul

¹ Cf. Igor Sevcenko, „Intellectual Repercussions of the Council of Florence“, *Church History*, 24, nr. 4, dec. 1955.

ortodox se consideră un scop în sine și încearcă să-și subordoneze Biserica sau să o folosească, își pierde rațiunea de a fi și se prăbușește. Fiecărei încercări a împăraților bizantini de a constrânge Biserica să se supună Romei, compromițându-și astfel patrimoniul spiritual, i-ar fi corespuns, prin voia lui Dumnezeu, câte o nouă presiune islamică. Cruciadele apusele astfel solitate, și care riscau să antreneze o nouă latinizare, au dus în 1396, la dezastrul de la Nicopole. În schimb, sub un împărat credincios ca Manuel al II-lea, situația se restabilește în mod miraculos, în 1399, ca și în 1422, turcii sunt nevoiți să abandoneze asediarea Constantinopolului și se vorbește despre o apariție salvatoare a Maicii Domnului în ziua asaltului.

Înainte de a dispărea, Imperiul Bizantin avea să se mai întâlnească pentru ultima oară cu Apusul la Sinodul de la Florența.

Prilejul este decisiv și, din partea creștinătății latine, propice unei întâlniri fecunde. Marea schismă a Apusului a distrus într-adevăr visul unei teocrații pontificale, iar societatea monolitică, al cărei contact cu cealaltă nu putea fi decât cruciada, a dispărut. Cu Wycliff, cu Ian Huss, se manifestă forțe ale „prereformei“, cerând revenirea Bisericii la sărăcia evanghelică, la deplina responsabilitate a laicului. La Universitatea din Paris, la sinoadele de la Constanța și Basel, o îndelungată tradiție apuseană care provine de la Biserica nedespărțită, tradiția canoniștilor pregregorieni și a lui Yves de Chartres, încearcă să se înscrie în constituția Bisericii: pentru „conciliariști“, Hristos a făgăduit infailibilitatea nu unei persoane, nici unei funcții, ci Bisericii în ansamblul său. Papa este supus Sinodului, căci „Dumnezeu nu lasă Biserica pe mâna capriciilor unui om“. De fapt, Sinodul este cel care pune capăt marii schisme, depunându-i din treaptă pe papii rivali. Martin al V-lea în 1417, Eugen al IV-lea în 1434, sunt nevoiți să accepte în mod solemn superioritatea Sinodului și să-și ia angajamentul de a-l convoca regulat în vederea reformării Bisericii.

Cu o mișcare asemănătoare, laicii doresc o credință mai personală, iar națiunile, o expresie a creștinismului care să le fie proprie.

În Germania se dezvoltă o mistică a întâlnirii directe a sufletului cu Dumnezeu, în lumină. Regele Franței promulgă *Pragmatica Sanctiune* (1438) care acordă o largă autonomie Bisericii naționale. Transcendență radicală a Dumnezeului Celui viu la occamiști, nostalgia unei îndumnezeiri prin harul necreat în mistica Nordului, transparență și frumusețe a cosmosului la florentinii din *Quattrocento*, influența lui Proclus la renani, a lui Platon însuși la italieni, totul pune sub semnul întrebării marele edificiu scolastic...

Sinteză inovatoare sau fărâmițare? Nimic nu este sigur. Prereforma va recunoaște oare că Duhul Sfânt odihnește peste Trupul lui Hristos, sau va trebui să se opună Bisericii? Conciliarismul își va regăsi toate dimensiunile apostolicității, sau nu va vedea în episcop decât un deputat? Mișcarea, încă creștină, a „națiunilor“ va sfărâma Biserica, sau o va îmbogăți cu o diversitate uitată? Spiritualitatea „scânteii“ va fi panteism individualist sau îndumnezeire reală? Renașterea platonizantă va întâlni oare, pentru a-l însufleți, un creștinism al Schimbării la Față sau un ocultism anticreștin?

Asupra tuturor acestor puncte, mărturia Ortodoxiei ar fi putut fi semnificativă. Și a fost solicitată. Sinodul de la Basel trimisese, în 1435, o delegație la Constantinopol pentru a-i invita pe ortodocși. Grecii, scria Wycliff, sunt „singurii credincioși lui Hristos“. Hussiții nu voiau să fie judecați decât în prezența patriarhului ecumenic. Potrivit istoricilor cehi din sec. XVII², amintirea ritualului slavon nu dispăruse cu totul din Boemia și unii hussiți – Ieronim al Pragăi mai curând decât Ian Huss – se interesau de Biserica Greacă, care dă laicilor împărtășania sub ambele forme. Mistica renană nu era legată doar de influența lui Proclus, ci și de cea a Sfântului Ioan Scărarul, a cărui *Scară* fusese tradusă în latinește la sfârșitul sec. XIII, de către niște franciscani refugiați la Meteora... Platonismul florentin își căuta magistria în Bizanț: un fost profesor de la universitatea din Constantinopol, Manuel Chrysoloras, predă limba greacă la Florența. Și mai presus de

² Cf. P. Stransky, *Respublica Bohemiae*, Lugd. Batav., 1634.

toate, aceasta putând fi un punct decisiv, papalitatea, slăbită de marea schismă și de mișcarea sinodalistă, îngrijorată de o apropiere directă între Părinții de la Basel și ortodocși, accepta în sfârșit ceea ce solicitaseră neconținut marii isihăști, și anume un sinod de unire, unde problemele să fie dezbătute în deplină libertate...

Și totuși, adevărata întâlnire nu va avea loc. Ortodoxia nu-și va aduce mărturia. Constrânsă de evenimente să se limiteze la „singurul lucru care trebuie“, Biserica Greacă își concentra în acele momente toată energia pentru a supraviețui smerită, tăcută, în vârtejul dominației Asiei. Departate de a se pregăti pentru dialog, ea se replia în propriul său mister. Isihasmul redevine o spiritualitate pur monastică, iar Grigorie Sinaitul are câștig de cauză decisiv față de Palama. Ocultării spiritualității îi corespunde ocultarea liturghiei. În bisericile cufundate în penumbră, iconostasul, deși nu ajunge la dimensiunile pe care, în aceeași perioadă, le căpăta în Rusia, se interpune aproape deplin între altar și naos. De origine siriană, acesta manifestă un simț semit, aproape veterotestamentar, al acelui *mysterium tremendum*³ în biserică, prezența involuează în zone de o densitate crescândă și doar clerul poate pătrunde în zona ultimă, în jurul Sfintei Mese. Fără a înceta să fie „lucrare comună“, liturghia devine, în parte, o dramă sacră oficiată de cler în fața poporului și pentru popor. Textele esențiale – adică cea mai mare parte a canonului euharistic – sunt rostite în șoaptă, de teama profanării... Slujba „proskomidiei“ (pregătirea pâinii și vinului, înaintea oficiului public) nu mai este oficiată de diacon, ci de preot și se săvârșește în întregime în altar, cu ușile iconostasului închise și perdelele trase. De o poezie copleșitoare în forma sa definitivă – care datează din sec. XIV și XV – aceasta constituie un fel de dublet „inițiativ“, „în alb“ al jertfei sacramentale.

³ Mai multe texte contemporane îl aseamănă „catapetesmei templului“ Să precizăm că este vorba de o catapeteasmă sfășiată – tocmai prin transparența icoanelor.

Astfel se precizează, fremătând de un sens intensificat al sacralului, dar uneori de o familiaritate mișcătoare, un spectacol liturgic cu un mare impact asupra sufletului popular. Rolul diaconului se dezvoltă pentru a structura participarea adunării și mai ales răspunsurile corului. Arta sacră, în regiunile ocupate de turci, devine o artă populară în care ce era mai bun în Renașterea paleologă se înscrie în mod durabil prin admirabile reprezentări ale Omului durerilor: pretutindeni *Elkoménos* și, în absida unde se află altarul „proscomidiei“, Hristos, „pe culmile chenozei“, cu mâinile legate, capul plecat, de o blândețe dureroasă, nesfârșită...

Ocultare monastică a ascezei transfigurante, ocultare sacerdotală și sacrală a prezenței liturgice, accent pus pe Omul durerilor mai curând decât pe Schimbarea la Față, iată că Biserica, în Grecia și în Balcani, se pregătește să supraviețuiască Imperiului, să reziste chiar și în lipsa unei culturi creștine și a unui laicat instruit. Palamismul nu mai este decât o sămânță pusă la păstrare pentru un viitor îndepărtat – poate pentru vremurile noastre. Între apărătorii tradiției și umaniști, între Răsărit și Apus, care până atunci constituiau două dimensiuni, când opuse, când complementare, ale civilizației bizantine, se produce disocierea.

În sec. XV, teologia bizantină își pierde toată puterea creatoare. De altfel, nu se mai pune problema de a elabora sinteze viguroase, ci de a se apăra cu îndârjire. Epigonii palamismului, ca Sfântul Marcu al Efesului, se cantonează în poziții defensive, îndeosebi referitor la *Filioque*: gândirea „atotcuprinzătoare“ a lui Grigorie Cipriotul și a lui Palama pare uitată. Lupta care se reia împotriva neoplatonismului, influența lui Toma, considerabilă nu numai asupra latinofronilor, ci și asupra unor apărători ai tradiției, conferă acestei gândiri un fundal de substanțialism care răpește mărturisirii energiilor orice impact cosmologic.

Este de înțeles de ce umaniștii autentici, care erau totodată și greci patrioți, sunt dezamăgiți de o Biserică a cărei gândire nu mai este fecundă pe plan cultural și care li se pare că „trece la barbari“, adică la turci. În despotatul Mistrei, care ajunge la un moment

dat să unifice întreaga Grece peninsulară, Gemistos Plethon acuză creștinismul de sterilitate. Imperiul se descompune din vina Bisericii, ai cărei teologi ignoră imanența dumnezeiescului, răpind societății și universului orice semnificație religioasă. Plethon pare a nu cunoaște deloc învățătura palamită, și aceasta deoarece teologii epocii sale, influențați de aristotelism, nu vorbesc niciodată despre energii în termeni de atotprezență. El se refugiază în emanaționismul neoplatonicilor și nu poate găsi altă expresie religioasă pentru intuițiile sale decât un politeism simbolist.

Pentru a dialoga cu Apusul, Biserica Greacă ar fi avut nevoie de acea parte a Apusului pe care încă o deținea în sec. XIV. Dar apele creșteau și ea era ocupată să construiască arca, iar pentru veacuri întregi nu avea să aibă altă teologie autentică decât cea a „tăcuților“

La această cauză principală a eșecului de la Florența trebuie adăugat și rolul, important în realitatea imediată, al patriotismului grec, de înțeles din punct de vedere uman, dar dezastruos din punct de vedere spiritual. Ioan al VIII-lea și patriarhul Iosif al II-lea, înnebuniți de amenințarea turcă, nu se gândeau decât cum să obțină un ajutor militar cu prețul unei uniri afectate de compromisuri și de subterfugii. Ioan al VIII-lea nu înțelesese adevărata situație din Apus: el își imagina că Papa rămăsese conducătorul teocratic al creștinătății și singurul care putea oferi Bizanțului un ajutor eficace și rapid. Delegații de la Basel fuseseră primiți cu entuziasm la Constantinopol, clerul și poporul rugându-se îndelung alături de ei pentru unitate. Or, basileul întrerupe negocierile cu Sinodul reformator și cauționează decizia pontificală de a muta adunarea în Italia, unde este invadată de membrii Curiei și de clientela acestora. Forțele înnoitoare ale Apusului aveau să respingă un sinod acaparat în acest fel. Majoritatea de la Basel, care se împotrivise mutării, denunță ca nelegitim conciliabulul de la Florența. În afară de ducele de Burgundia și în pofida invitațiilor stăruitoare ale Papei și ale bazileului, niciun suveran apusean nu se duce la Ferrara și niciunul nu trimite vreo delegație. Ba mai mult, regele Franței le interzice episcopilor francezi să participe la Sinod.

Astfel că ortodocșii nu vor avea de-a face decât cu partizanii unei puteri pontificale absolute – mai ales cu marele inchiizitor al Castiliei, Juan de Torquemada (sau de Turrecremata) pentru care papa constituie singura *fontalis origo totius potestatis ecclesiasticae*⁴.

Delegația ortodoxă cuprindea nouăsprezece ierarhi, printre care patriarhul ecumenic însuși, și reprezentanți ai Bisericii din Rusia, Moldova, Valahia, Trebizonda, Georgia. Patriarhii orientali, neputând veni ei înșiși, au ales, pentru a-i reprezenta, legați din rândul clerului bizantin. Așadar, s-a făcut un real efort de universalitate ortodoxă și mulți răsăriteni cunoșteau teologia apuseană și limba latină. Dar sunt profund dezbinați. Prelații umaniști, cucerți de raționalitatea tomistă, și pe de altă parte presați de patriotismul lor, erau gata să adopte o poziție relativistă privind purcederea Duhului Sfânt; cel mai activ, și al cărui rol a fost hotărâtor în negocierile presinodale, a fost Isidor, numit chiar înainte de Sinod în scaunul Kievului, pentru a asocia cât mai bine marea metropolă rusească la lucrarea unirii. Cel mai prestigios dintre latinofroni era însă mitropolitul Niceei, Bessarion, un om de o vastă erudiție, care unea filosofia platonicească cu o teologie semitomistă. La polul opus, fidelitatea față de tradiție era reprezentată de mitropolitul Efesului, legatul patriarhiei Antiohiei, Marcu Eugenicul. Dar acesta nu știa latina și s-a blocat în câteva afirmații fundamentale: un Răsărit cu convingeri încăpățânate împotriva unui Apus dialogal. Între aceste două tendințe, moderații, suferind pentru situația disperată a patriei lor, supuși presiunilor constante ale împăratului, pentru care nu conta decât un singur criteriu: „Este unirea profitabilă imperiului?”⁵

Sinodul s-a deschis la Ferrara pe 9 aprilie 1438; apoi au fost așteptați – zadarnic – ierarhii și suveranii apuseni, astfel încât cea

⁴ *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, B, 1V, 2, Roma, 1954, p. 26.

⁵ Citat de V. Laurent, „La profession de foi de Manuel Tarchaniotes Boullotes au Concile de Florence“, *Rev. Et. Byz.*, 10, 1952, pp. 60–69.

de-a doua sesiune a avut loc abia pe 6 octombrie. Între timp, o comisie mixtă a discutat problema purgatoriului. Fără mare succes, deși Marcu Eugenicul, care refuza ideea unei satisfacții penale, a acceptat-o pe cea a unei purificări. Așa că abia în octombrie s-a abordat problema esențială, cea a Duhului Sfânt. Marcu al Efesului, pentru a păstra unitatea ortodocșilor, care erau toți de acord asupra acestui punct, a insistat numai pe caracterul nelegitim al adaosului: se pune astfel problema criteriului adevărului, iar autorității papale în materie de dogmatică i se opunea unitatea sinodală a întregii Biserici. Ecceziologia bizantină, astfel mărturisită, ar fi putut avea ecou dacă „sinodaliștii“ ar fi fost prezenți la Ferrara. Dar știm că nu au fost.

În ianuarie 1439, întrucât ciuma și foametea făcuseră ravagii în Ferrara, republica florentină a oferit Sinodului o generoasă ospitalitate. Transfer plin de sensuri pentru viitor: Gemistos Plethon se număra printre „consilierii filosofici“ ai împăratului...

La Florența, dezbaterile s-au purtat în jurul doctrinei înseși a purcederii. Ambele părți se raportează la Părinți, pe care unii apuseni, ca provincialul dominican Jean de Ragusa (Montenero), îi cunosc foarte bine. Marcu al Efesului se mulțumește să reia tezele Sfântului Ioan Damaschinul precizate de sfântul Fotie (fără a-l numi, de altfel), dar pare să ignore întreaga elaborare bizantină a sec. XIII și XIV despre manifestarea energetică în Duhul, „de la Tatăl prin Fiul“, sau „de la Tatăl și de la Fiul“: ar fi fost totuși singurul mod de a lămuri toate expresiile patristice și de a integra adevărul parțial al lui *Filioque*... Or, în fața acestei fidelități fără explicitare, latinii au adus o explicitare extrem de elaborată, care are meritul de a folosi toate datele patristice dar care identifică de-a dreptul δι' Υἱοῦ cu *Filioque*. Iar printre greci și-au găsit adepți care păreau a-l cunoaște mai bine pe Toma din Aquino decât pe Sfântul Grigorie Palama...

În primăvara anului 1439, un an după deschiderea Sinodului, situația pare fără ieșire. Vine vestea că amenințarea turcească se apropie de Constantinopol. Isidor îi întreabă brutal pe grecii disperati: „Unde și când vă gândiți să vă întoarceți de la Sinod?“

Constantinopolul va fi dintr-un moment în altul în mâinile turcilor.“ Montenero, Bessarion și un „consilier filosofic“ al împăratului, Scholarios, cad de acord asupra unei axiome care, pentru majoritatea grecilor, va constitui în sfârșit o ieșire din impas: în materie de credință, „sfinții“, adică Părinții, nu se pot contrazice, fiind toți inspirați de același Duh. Pe această bază, o teologie elaborată nu putea decât să aibă câștig de cauză față de o absență parțială a teologiei: de la 28 mai la 8 iunie, delegația greacă, cu o majoritate de două treimi, acceptă doctrina filioquistă: „Duhul Sfânt își are esența și ființa subzistentă atât de la Tatăl, cât și de la Fiul... El purcede în veci de la Unul și de la Celălalt, ca dintr-un singur principiu și o singură suflare. *Declarăm că expresiile Doctorilor și Părinților care afirmă că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul nu au alt sens și înseamnă că Fiul este și El cauza, așa cum spun grecii, și principiul, așa cum spun latinii, subzistenței Duhului Sfânt, asemenea Tatălui.*“

Marcu al Efesului s-a apărat mediocru, acuzându-i pe apusenii că falsifică textele Părinților sau invocând necunoașterea limbii latine pentru refuzul de a lua în considerare aceste texte. Împăratul i-a interzis să mai apară la ultima sesiune publică. Din acel moment, a refuzat să mai ia parte la lucrările Sinodului.

Din 11 iunie până la sfârșitul lunii, toate celelalte chestiuni au fost expediate rapid, grecii, din dorința de a încheia, mulțumindu-se cu formule ambigue și cu tăceri calculate. S-a căzut de acord asupra purgatoriului, trecând sub tăcere problema purificării prin foc, și asupra euharistiei, trecând sub tăcere epicleza. Și totuși s-a ajuns la un pas de ruptură în problema puterii pontificale, căci Eugeniu al IV-lea și acoliții săi voiau să utilizeze prestigiul unui sinod de unire pentru a-și regla conturile cu „sinodalismul“ Constrânși cu amenințarea rupturii, grecii au acceptat o definiție riguroasă a *plenitudo potestatis pontificale*: „Pontiful roman este urmașul preafericitului Petru, prințul apostolilor, adevăratul vicar al lui Hristos, capul întregii Biserici, păstorul și doctorul tuturor creștinilor...“ Și totuși grecii au cerut să se adauge: *quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in*

sacris canonibus continetur, ceea ce însemna pentru ei: „În modul și în condițiile pe care le determină sinoadele ecumenice și sfintele canoane.” Dar papa și teologii săi înțelegeau: „Așa cum reiese din actele sinoadelor ecumenice și din Sfintele canoane.” Această comedie filologică ne edifică, dacă nu asupra sinodului de la Florența, măcar asupra atitudinii delegației grecești⁶...

La 6 iulie 1439, Unirea a fost semnată de papă, de șaptezeci de ierarhi apuseni și de șaisprezece ierarhi răsăriteni. Patriarhul Iosif încetase din viață la 10 iunie. Marcu al Efesului a refuzat să semneze. Pentru a evita semnătura delegatul Georgiei a fugit.

Ca și cea de la Lyon, nici unirea de la Florența nu a fost acceptată de Biserica Ortodoxă. Delegații greci au zăbovit până în februarie 1440 înainte să se întoarcă la Constantinopol, căci mai mult de jumătate dintre ei, potrivit lui Syropulos și Dukas, își regretau slăbiciunea și se temeau de primirea care-i aștepta. Doar opt ierarhi au rămas în cele din urmă fideli unirii, printre care Isidor și Bessarion, ajunși amândoi cardinali.

De îndată ce a fost cunoscut în Răsărit, decretul de la Florența a stârnit un val de proteste. Monahii athoniți, apărători harismatici ai credinței, îi cheamă pe suveranii ortodocși să apere credința.

În Georgia și în patriarhiile Antiohiei, Alexandriei și Ierusalimului (care le recomandaseră reprezentanților lor cea mai strictă fidelitate față de tradiție), unirea este respinsă neîntârziat. În 1443, patriarhii „apostolici” întrunesc Sinodul de la Ierusalim, care condamnă solemn decretul de la Florența, ai cărei semnatori sunt acuzați că au trădat credința dintr-o teamă prea omenească. În Moldo-Vlahia, ierarhii uniți sunt alungați din scaun. Biserica Sârbă (care nu și-a trimis reprezentanți la Florența) întrerupe orice relație cu patriarhia ecumenică atât timp cât acesta rămâne în mâinile latinofronilor. La Moscova, marele cneaz Vasile pune să fie arestat Isidor, iar Sinodul de la Moscova, întrunit în 1441, respinge

⁶ Cf. Hiéromoine Pierre L'Huillier, „Le probleme de la papauté au concile de Florence”, *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe*, nr 7, 1957, pp. 7-20.

unirea și-l depune pe mitropolit. Marele cneaz, constatând „erezia” împăratului, ar fi vrut să organizeze un sinod panortodox, dar Isidor izbutește să fugă și unirea este relansată la Constantinopol prin desemnarea unor patriarhi care o susțin. Isidor, alungat din Tver și din Novgorod, întemeiază cu ajutorul statului Biserica unită din Polonia și Lituania. În 1448, ierarhia rusă alege un nou mitropolit, pe Iona, fără a mai da seamă Constantinopolului, al cărui patriarh era unit. Astfel începe, în împrejurări tragice, afirmarea celui care preia ștafeta – autocefalia Bisericii Ruse.

La Constantinopol, unirea a fost mult discutată, fiind susținută de împărat, care nu a avut însă niciodată forța să o impună pe deplin. Într-adevăr, marea majoritate a poporului și a clerului era împotriva. Marcu al Efesului și propriul frate al lui Ioan al VIII-lea, Demetrios, se așază în fruntea protestatarilor și găsesc un aliat neașteptat în persoana lui Scholarios. Marcu, aruncat în temniță, este cinstit de popor ca un mărturisitor al dreptei credințe. Moare întemnițat, în 1443, neclintit în mărturia sa și încredințându-i lui Scholarios, devenit ucenicul său, misiunea de a apăra adevărul. Patriarhii uniți impuși de suveran, Mitrofan al II-lea, apoi Grigorie al II-lea Mammas, ajung să slujească într-o biserică goală. În mod jalnic, Mitrofan încearcă să susțină că *Crezul* nu este modificat, iar Grigorie se apără, spunând că nu l-a numit niciodată pe papă vicarul lui Hristos. Ioan al VIII-lea încetează din viață în 1448. Succesorul său, Constantin al XI-lea, este tipul acelor patrioți greci pentru care salvarea imperiului merită un *Filioque*. Mult timp despot al Mistrei, aproape izbutise să unifice Grecia. Și totuși ezită îndelung. Din Apus nu vine niciun ajutor. Alphonse al V-lea de Aragon și Neapole acționează în vederea creării unui nou imperiu latin al Constantinopolului, astfel că lui, și nu bazele lui, avea să-i încredințeze în cele din urmă papa Martin al V-lea firavele ajutoare adunate. Mișcarea antiunionistă pare de neoprit, susținută fiind de prințul Demetrios și de marele amiral Luca Notaras. Un sinod, preconizat încă din 1440, se întrunește în cele din urmă chiar la Constantinopol. La el iau parte patriarhii

Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Unirea este denunțată în mod solemn, Grigorie Mammas este anatematizat. Scholarios, devenit monah sub numele de Ghenadie, îi cere bazileului să apere adevărul, singura rațiune de a fi a monarhiei ortodoxe. Își va reveni oare Bizanțul? Atunci, un trimis al Bisericii Cehe, Constantin Platris „Anglikos“, adică englezul – care pare a fi fost în legătură cu cercurile reformatoare din Europa centrală și din Anglia, sosește la Constantinopol, să caute „adevăratul sacerdoțiu“⁷ „Cartea de credință“ pe care o aduce din partea cehilor, propriile sale răspunsuri, îi dovedesc lui Ghenadie Scholarios că Platris aspiră într-adevăr la plenitudinea credinței. La plecare primește un *ekthesis* al credinței⁸ – scurtă, dar puternică mărturisire a dreptei credințe – semnat de numeroși ierarhi și teologi greci, toți adversari ai decretului de la Florența, și adresat „mărturisitorilor adevăratei credințe în Iisus Hristos din Boemia, Germania, Ungaria și Anglia“. Unitatea de credință, conchide *Ekthesis*-ul, este indispensabilă, dar nu și suficientă; în materie de rit, sunt posibile cele mai largi adaptări...

Revenirea în actualitate a uniaticismului în 1452 și căderea Constantinopolului anul următor aveau să împiedice inițierea negocierilor. Într-adevăr, în 1452, cardinalul Isidor sosește la Constantinopol în fruntea unei misiuni pontificale, reînviind speranța lui Constantin al XI-lea într-un ajutor din partea Apusului. La 12 decembrie, când orașul era deja asediat de turci, Isidor proclamă solemn în Sfânta Sofia unirea cu Roma și slujește misa romană, în prezența împăratului și a patriarhului. „O mare tulburare a cuprins populația bizantină care, în culmea deznădejdi, se agăța cu mai multă îndârjire ca oricând de credința sa și riposta mai pătimaș ca niciodată la această jignire adusă sentimentelor sale religioase.“⁹ Scholarios se închină în mănăstirea

⁷ Cf. *Historia Persecutionum Ecclesiae Bohemicae*, ed. 1648, cap. 18, p. 60.

⁸ Aceste documente au fost publicate de patriarhul Dositei al Ierusalimului în al său *Tomos Agapis*, Iași, 1698.

⁹ G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 590.

Pantocratorului și lansează un apel la rezistență duhovnicească. Aceste tulburări grăbesc agonia orașului. Doar genovezii, din dorința de a-și salva colonia lor de la Galata, aduc un sprijin, de altfel mediocru. De la Roma nu vine nimic: Alphonse al Siciliei este insașiabil...

Când dezastrul este inevitabil, luptătorilor, dincolo de orice controversă, nu le mai rămâne decât să devină martiri. Pe 28 mai, mulțimea credincioșilor se împărtășește în Sfânta Sofia. Pe 29, turcii pătrund în oraș, în dangătul asurzitor al clopotelor și toacelor. Împăratul face apel la oamenii săi să I se încredințeze lui Dumnezeu. Toți cad în vârtoarea luptei.

Timp de trei zile, Constantinopolul este dat pe mâna învingătorilor. Când totul s-a sfârșit, Mahomed al II-lea își face intrarea în oraș și se duce direct la Sfânta Sofia. Se urcă în amvon și conduce rugăciunea, pune să fie acoperite cu tencuială mozaicurile. Sfânta Sofia, care timp de aproape un mileniu a fost inima Răsăritului creștin, este de acum înainte o moschee. Constantinopolul nu mai este „Țarigrad“, ci „Istanbul“, nici măcar un nume, o eroare...

Dar Biserica rămâne. La trei zile după cucerirea orașului, sultanul află că scaunul patriarhal este vacant, Grigorie Mammas refugiindu-se la Roma. Atunci, oferă clerului și poporului posibilitatea de a-și alege un nou patriarh. Este ales Ghenadie Scholarios. Sultanul îl intronizează după vechea rânduială bizantină și face din el capul responsabil, „etnarhul“, „națiunii creștine“, cu delegare a prerogativelor civile. Libertatea de cult este asigurată, toate problemele legate de administrația internă a Bisericii sau de statutul personal al creștinilor intră sub jurisdicția patriarhului. Athosul primește, prin decrete speciale ale sultanului, un fel de autonomie internă.

Viața Bisericii sub stăpânirea turcească va fi dificilă, patriarhul și episcopii vor fi compromiși în vicisitudinile politicii otomane și vor fi încercați mereu de ispita simoniei; grecii vor profita de poziția lor dominantă în „națiunea creștină“ pentru a-i disprețui pe ortodocșii slavi și arabi. Totuși, Biserica va fi de nezdruccinat; la sfârșitul sec. XVIII, o renaștere spirituală prodigioasă, mergând

din Grecia în Țările Române și apoi în Rusia, va dovedi că moștenirea Bizanțului duhovnicesc nu s-a pierdut.

În Apus, consecințele Sinodului de la Florența au fost imense. Carența mărturiei ortodoxe a făcut inevitabilă divizarea nu numai a creștinătății, ci și a Bisericii.

Decretul din 6 iulie 1439 marchează eșecul unei reforme interioare. Cu ajutorul grecilor, papa a ieșit triumfător față de Sinodul de la Basel. De la Florența la dogma Vaticanului calea este liberă. Dar Reforma este inevitabilă.

Bizanțul, în agonie, nu și-a adus mărturia spirituală, care ar fi putut fi una de reconciliere și de sinteză. Dar și-a adus mărturia culturală. În timpul călătoriei de la Constantinopol la Veneția, din noiembrie 1437 până în februarie 1438, Nicolaus Cusanus a făcut parte din misiunea papală care escorta delegația greacă în drum către Ferrara. În acel răstimp, grație unor îndelungi convorbiri cu Plethon și Bessarion, și-a conceput marea sa lucrare, *De docta ignorantia*, în care influența platonismului bizantin este evidentă. Dumnezeuul cunoscut pe cale apofatică – *coincidentia oppositorum* – din sistemul lui Cusanus nu mai este Dumnezeuul – personal, dar închis în ființa Sa – al substanțialismului scolastic; dar nu este nici Inaccessibilul Care Se face împărtășibil cu adevărat și a Cărui taină nu poate fi sugerată decât de distincția-identitate (dar fără coincidență) a supraființei și a energiilor. Să fie oare deja Spiritul absolut din idealismul german?

La Florența, Plethon scrie pentru gazdele sale lucrarea *Despre diferențele dintre Aristotel și Platon* și susține un neoplatonism fără îndoială non-creștin. Ucenicii săi animă Academia platonică din Florența, apoi Academia din Roma, la care va colabora și Bessarion. Cea dintâi a jucat un rol hotărâtor în înflorirea artei florentine, meditative și simbolice. Cea de-a doua i-a format pe acei umaniști pe care papa Paul al II-lea îi va întemnița fiindcă au încercat să reînvie păgânismul și au instigat la revoltă.

Convertirea, care a urmat Sinodului de la Florența, a umaniștilor bizantini – Bessarion, Isidor, Argyropulos – nu este, de fapt,

o convertire la Roma, ci la Apus. Sau mai curând o continuitate a Apusului, care nu este un loc, ci o stare. Afluxul cărturarilor greci după căderea Constantinopolului nu face decât să înscrie în spațiu un divorț care se înfăptuise deja, chiar în Bizanț – unde invazia turcească i-a îngăduit lui Ghenadie Scholarios, umanist convertit la Răsăritul duhovnicesc, să ardă scrierile lui Plethon...

Astfel, Bizanțul transmite Apusului simțul cosmosului sacru, savoarea duhovnicească a frumuseții și a libertății, dar într-o perspectivă necreștină. Creștinismul, redus fie la un teism al transcendenței închise, fie la obsesia, în cele din urmă foarte omenească, a mântuirii individuale, va fi incapabil să confere un sens viziunii cosmice a Renașterii, religioase la origine, de altfel. Nici în Reformă, nici în Contra-Reformă, ci în arta și gândirea platonismului florentin, sau poate la vreun filosof al renașterii franceze, ca Bovillus, să se poată găsi o concepție dinamică a naturii asumate și transfigurate de om... Dar această sensibilitate „cosmică“, neputându-și afla rădăcinile creștine, va aluneca spre magie și ocultism; dragostea pentru lume pe care o conținea va deveni profană, rațională, tehnică. Bizanțul a transmis Apusului dragostea pentru lume, dar nu și cunoașterea energiilor dumnezeiești, singurele în stare să transfigureze lumea în lumina taborică.

Va fi nevoie de întoarcerea la izvoare a isihasmului, la sfârșitul sec. XVIII, de stareții de la Optina, de destinul Rusiei petroviene unde se vor înfrunta Apusul intelectual și Răsăritul duhovnicesc, în sfârșit, de exodurile și unitatea planetară a veacului nostru pentru ca să se ivească iarăși prilejul unei întâlniri în profunzime. Nu în sec. XV, ci astăzi, Îngerul-Înțelepciune vine către sora sa ambiguă, cea Venus-Fecioară a lui Botticelli.

CUPRINS

PARTEA I

DEZVOLTAREA CREȘTINISMULUI RĂSĂRITEAN.....	7
<i>Introducere</i>	9
I. „MISTAGOGIA DUHULUI SFÂNT“	13
II. „UN CÂNT AMESTECAT CU LACRIMI“	27
III. SFÂNTUL MUNTE	39
IV. ISPITA BOGOMILĂ	45
V. TRANSCENDENȚĂ ȘI SISTEM	51
VI. SCHISMA.....	61
VII. MISIUNE ȘI DIVERSITATE.....	77
VIII. „ROBIA BABILONIANĂ“ ȘI MIRACOLUL SÂRB.....	91
IX. SINODUL ECUMENIC DIN 1285	97
<i>Concluzii</i>	107

PARTEA A II-A

BIZANȚUL ȘI CREȘTINISMUL	111
<i>Introducere</i>	113
I. SĂMÂNȚA	117
II. MIȘCAREA ISIHASTĂ, REFORMĂ INTERIOARĂ A BISERICII	129
III. ENERGILE DUMNEZEIEȘTI	141
IV. SINTEZE I. NICOLAE CABASILĂ ȘI SPIRITUALITATEA LAICILOR .	153
V. SINTEZE II. SFÂRȘITUL <i>ESTRANGEMENT</i> -ULUI	
FAȚĂ DE GÂNDIREA LATINĂ	165
VI. SINTEZE III. O RENAȘTERE TRANSFIGURATĂ.....	171
VII. CONTINUAREA RUSĂ	177
<i>Concluzii. Marile disocieri</i>	193



BYZANTIVM

OLIVIER CLÉMENT

CREȘTINISMUL BIZANTIN

„Încă de la sfârșitul Evului Mediu, neamurile fac să se spulbere teocrația pontificală, «instituția» se opune «evenimentului», trăirea duhovnicească se opune teologiei, trăirea pur și simplu se opune vieții religioase. Numitele disocieri au stârnit spiritul de cucerire și au deșteptat conștiința. Astăzi, ele pretind o unitate mai deplină, mai lucidă. Iar această exigență coincide cu timpul întâlnirii. Iată de ce a descrie schisma înseamnă a sugera, printr-o opoziție temporară, nostalgia unei imanențe reciproce. Din ce în ce mai mult Răsăritul va descoperi în Apus locul necesar trezirii conștiinței sale și poate al întrupării sale. Iar Apusul ce ar putea descoperi în ceea ce are Răsăritul mai bun, dacă nu, cufundate în tăcere, propriile sale rădăcini?”

OLIVIER CLÉMENT



Ilustrația copertei:
Facerea luminii, mozaic (detaliu)
din Catedrala Monreale, Sicilia



eBOOK
DISPONIBIL

nemira.ro

ISBN 978-606-43-0069-0



9 786064 300690

